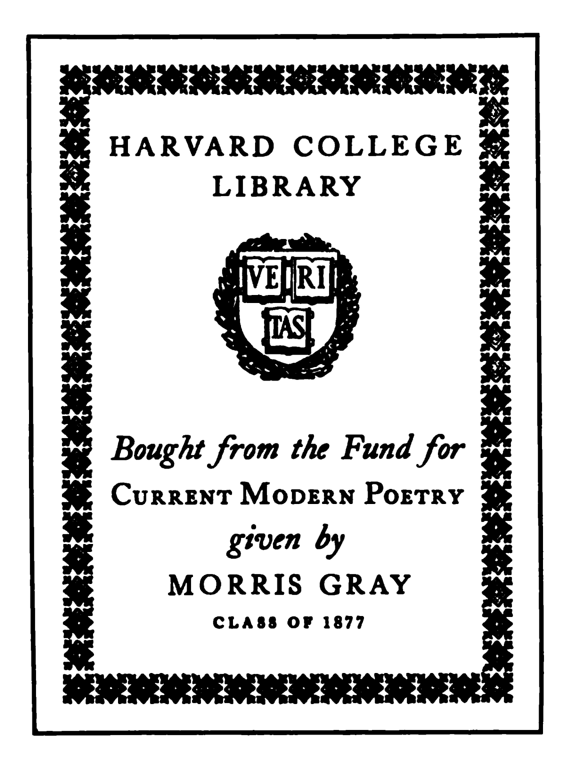

HARVARD COLLEGE
LIBRARY
VE RI
TAS
Bought from the Fund for
CURRENT MODERN POETRY
given by
MORRIS GRAY
CLASS OF 1877



LOGISCHE UNTERSUCHUNGEN.

VON

ADOLF TRENDELENBURG.

ERSTER BAND.

Zweite ergänzte Auflage.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL.
1862.

LOGISCHE UNTERSUCHUNGEN.

VON

ADOLF TRENDELENBURG.

ERSTER BAND

Zweite ergänzte Auflage

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1862.

VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE.

Die vorliegenden Untersuchungen beurtheilen Fremdes und bieten Eigenes. Dieses war ohne jenes unmöglich. Denn das Eigene muss sich zunächst einen freien Raum schaffen, um sich nur bewegen zu können, und kann sich nur behaupten, indem es sich gegen Anderes begrenzt.

Das Leben der Wissenschaft besteht, wie alles Leben, in Kampf, und zwar sowol in Kampf gegen Meinungen, die sich entgegenstellen, als in Kampf mit Thatsachen, die sich dem Gedanken nicht ergeben wollen. Möge nur aus der folgenden Arbeit erhellen, dass ich im Dienste der Sache diesen doppelten Kampf ohne Scheu und ohne Schein übernommen habe.

Eine Beurtheilung kann, ohne ihr Wesen aufzugeben, die Sache nicht schonen. Wer aber etwa in der Schärfe des Urtheils, das den Gedanken befehdet, eine Säure der Gesinnung gegen die Person wittern möchte: der wisse, dass in der ganzen Schrift kaum Ein Name genannt ist, dem ich mich nicht in irgend einem Bezug dankbar verpflichtet fühlte. Daher möge man davon abstehen, die Sache in das Gebiet des Persönlichen überzuspielen. Sollte indessen einem Leser in der

Schrift des Kritischen zu viel sein, so ist dafür gesorgt worden, dass er die Beurtheilung des Fremden leicht überschlagen und den Faden der ein Ganzes verfolgenden eigenen Untersuchungen allenthalben wieder auffinden könne.

Der Kampf mit den Thatsachen ist überhaupt schwerer; denn sie stehen, richtig beobachtet, unbiegsam da, und der Gedanke muss sich fügen, um sie zu unterwerfen. Aber die Logik hat hier insbesondere einen misslichen Stand. Die Thatsachen, die sie beobachten sollte, um sie abzuleiten, sind die Methoden der einzelnen Wissenschaften; denn diesen hat der erkennende Geist in den grössten Abmessungen sein eigenes Wesen eingedrückt. Die Wissenschaften versuchen glücklich ihre eigenthümlichen Wege, aber zum Theil ohne nähere Rechenschaft der Methode, da sie auf ihren Gegenstand und nicht auf das Verfahren gerichtet sind. Die Logik hätte hier die Aufgabe zu beobachten und zu vergleichen, das Unbewusste zum Bewusstsein zu erheben und das Verschiedene im gemeinsamen Ursprunge zu begreifen. Ohne sorgfältigen Hinblick auf die Methode der einzelnen Wissenschaften muss sie ihr Ziel verfehlen, weil sie dann kein bestimmtes Objekt hat, an dem sie sich in ihren Theorien zurechtfinde. Wenn ferner die Logik die Nothwendigkeit verstehen soll, die von einer Seite in den Principien der Dinge wurzelt: so kann sie von Neuem der einzelnen Wissenschaften nicht entrathen, um von deren Anfangs- oder Endpunkten her in die Quelle dieses Begriffes einzudringen. Bis jetzt ist in dieser Hinsicht noch wenig geschehen. Auch ist ein Einzelner kaum der Forderung gewachsen, wie sie an die ganze Wissenschaft gestellt werden muss. Denn hiernach müsste der Logiker im Reiche des Geistes allenthalben sein, um vielmehr nirgends sein zu können. Ich habe die doppelte Gefahr, bald aus Mangel an Beobachtung wissenschaftlicher Thatsachen einseitig, bald aus allzu

beweglichem Umblick oberflächlich zu werden, oft empfunden, und bin schwerlich der einen wie der anderen ganz entronnen. Wo die Untersuchungen es forderten, bin ich auch in die Disciplinen eingegangen, die mir sonst entfernter liegen. Hatte sich dabei ein Irrthum eingeschlichen, so mögen ihn die einzelnen Wissenschaften nachsichtig berichtigen. Mich leitete in den Untersuchungen auch ihr Interesse; mich leitete der Wunsch, die Logik durch Berücksichtigung der einzelnen Wissenschaften in den letzten Gründen erfahrener, in sich selbst bedeutsamer und dadurch auch nach aussen fruchtbarer zu machen. Hier bleibt noch viel zu thun übrig; und der Kampf mit den Thatsachen der Erkenntniss hat für die logischen Theorien noch lange nicht allgemein genug begonnen.

Berlin, den 1. August 1840.

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE.

Die logischen Untersuchungen fehlen lange im Buchhandel. Als sie vergriffen waren, beschäftigte mich schon die Abfassung des „Naturrechts auf dem Grunde der Ethik." Da dasselbe in einer realen Disciplin die Grundanschauung der logischen Untersuchungen durchführt, so glaubte ich für diese zu arbeiten, indem ich jenes erst zu Ende brächte. Daher erscheint erst jetzt die neue Auflage, welche der Titel als eine ergänzte bezeichnet.

Die logischen Untersuchungen erstrebten, wie sie an mehreren Stellen deutlich sagten und noch im Rückblick darthaten, ein Ganzes, eine in sich einige logische und metaphysische An-

schauung. Männer, wie Heinrich Ritter, dem ich für seine belehrende Beurtheilung in den Göttinger Anzeigen zu bleibendem Dank verpflichtet bin, erkannten die Anlage zum Ganzen. Aber die meisten hielten sich an den Pluralis des Titels und zogen es vor, in den logischen Untersuchungen nur ein Vieles zu sehen, solcher zu geschweigen, welche, über den ersten Band nicht hinauslesend, behaupteten, die logischen Untersuchungen seien nur bis zur Bewegung gelangt und in der Bewegung als einer Hypothese hängen geblieben. Ich rechte mit den Missverständnissen nicht, aber bin in der neuen Auflage bemüht, ihnen auch den äusseren Anlass abzuschneiden und selbst den Schein der Wahrheit unmöglich zu machen.

Freilich ist der Titel geblieben; er bezeichnet die Methode und hatte in der Zeit, da die logischen Untersuchungen zuerst erschienen, in der Zeit der culminirenden absoluten Logik, einen besondern Sinn. Aber sonst ist in der neuen Auflage dahin gesehen, das Ganze und den strengen Zusammenhang der einzelnen Theile zum Ganzen aus dem Schatten ins Licht zu rücken. Darauf gehen mehrere Abschnitte, die eingefügt sind; gleich der erste Abschnitt, der in der Einigung von Logik und Metaphysik das Problem einer grundlegenden Wissenschaft entwirft, dann der Zusatz in dem Abschnitte: das System, endlich am Schlusse: Idealismus und Realismus, überdies einzelne Erörterungen, welche in demselben Sinn eingewebt sind.

Berichtigungen abgerechnet, hatte ich allenthalben nur auszubauen, nicht umzubauen oder neu zu bauen; denn die Grundanschauung hatte sich mir in fortgesetzten Studien bestätigt. Zum Ausbau gehört insbesondere der Abschnitt: der Zweck und der Wille, die ethische Auffassung begründend.

Diese beträchtlichen Ausführungen des in der Anlage längst gegebenen Ganzen wünschte ich mit dem Worte: ergänzte Auflage zu bezeichnen.

Die logischen Untersuchungen, die ihren Weg durch zwei Schulen hindurch verfolgten, sind von ihrem Erscheinen bis heute Gegenstand mannigfacher Angriffe gewesen. Von Seiten der hegelschen Schule waren diese heftiger und häufiger, von Seiten der herbartischen besonnener und sparsamer. Während hier in einzelnen Punkten eine Verständigung möglich schien, ja sogar in der formalen Logik gefunden wurde, fehlt dort jede Aussicht auf Einigung. Zwar entzweieten sich längst diejenigen, welche einst zu der Einen Fahne des reinen Gedankens begeistert geschworen hatten, aber die logischen Untersuchungen blieben ihnen der gemeinsame Feind. Die zweite Auflage hat die alten Ergebnisse, die sich im Streit bestätigten und erhärteten, festgehalten, ist aber den Wendungen und Einwendungen der reinen Dialektik, so weit sie wissenschaftlich waren, in dem betreffenden Abschnitt nachgegangen. Wer sie überblickt, wird aus den zur Rettung der Dialektik gemachten Erfindungen kein Vertrauen zu ihrem Bestande, keinen Glauben an ihre Consequenz schöpfen.

Seit die logischen Untersuchungen zuerst erschienen, haben sich die Ansichten über Hegels Philosophie geklärt, und Schriften wie Exners „Psychologie der hegelschen Schule," wie Hayms „Hegel und seine Zeit," oder wie Kirchners „speculative Systeme und die philosophische Aufgabe der Gegenwart" von verschiedenen Standpunkten aus Hegels Philosophie beleuchtend, Schriften zum Theil von Männern, welche selbst von Hegel ausgingen, haben das allgemeine kritische Urtheil mehr und mehr entschieden. Auch in Frankreich sieht man schon hell und klar. Das beweisen z. B. Aeusserungen von Männern, wie St. René Taillandier und Ernst Renan, Schriften, wie Paul Janet *la dialectique dans Platon et dans Hegel*, neuere Artikel von Emil Saisset und Edmund Scherer in der *revue des deux mondes*.

Indessen werden uns neue Siege gemeldet, die der Gedanke in Serbien und der Moldau, in Neapel und Portugal erstritten, und gegen den Abfall in Deutschland, gegen die Rückschritte in Frankreich und den Widerwillen in England in die Wage geworfen. Es mag wirklich die Kühnheit des reinen Gedankens dem Aufschwung der Völker gemäss sein und beide mögen einander dienen. Aber Kühnheit ist noch keine Wahrheit und ein flüchtiges Spiegelbild keine gegründete Erkenntniss. Der angespannten Täuschung wird philosophische Erschlaffung folgen. In Deutschland hat der Rausch dumpfes Kopfweh hinterlassen; und man hat denn, was die Philosophie betrifft, längst angefangen, das Kindlein mit dem Bade auszuschütten.

In einem solchen Zusammenhange geschieht es, dass man die Philosophie, von den Stimmungen der Zeiten und Völker getragen, nur als ein vorübergehendes Culturelement ansieht, als ein Echo von den veränderten Empfindungen des Tages und sie aus der Geschichte der Wissenschaften in die Culturgeschichte oder gleich der Poesie in die Nationallitteratur verweist. Die Philosophie, die berufen ist, in einer allgemeinen menschlichen Anschauung und in einer nothwendigen Aufgabe der Wissenschaften die Völker und Zeiten zu vereinigen, wie einst Plato und Aristoteles thaten, durch Abendland und Morgenland hindurchgehend, muss aus dieser demüthigenden Stellung, in die sie gedrängt wird, wieder heraus; und die logischen Untersuchungen wünschten dazu mitzuwirken.

Die Philosophie wird nicht eher die alte Macht wieder erreichen, als bis sie Bestand gewinnt, und sie wird nicht eher zum Bestande gelangen, als bis sie auf dieselbe Weise wächst, wie die anderen Wissenschaften wachsen, bis sie sich stetig entwickelt, indem sie nicht in jedem Kopfe neu ansetzt und wieder absetzt, sondern geschichtlich die Probleme aufnimmt und weiterführt.

Es ist ein deutsches Vorurtheil, jeder Philosoph müsse auf eigene Hand beginnen, jeder sein ureigenes Princip haben, jeder einen nach einer besondern Formel geschliffenen Spiegel, um die Welt darin aufzufangen. Dadurch leidet unsere Philosophie an falscher Originalität, die selbst nach Paradoxem hascht; indem sie in jedem nach individueller Eigenart strebt, büsst sie an Bestand und Grossheit und Gemeinschaft ein.

Da man sich an **Hegel** übersättigt hat und **Herbart** zu nüchtern oder in der Metaphysik zu künstlich und zu arm findet, ergreift man **Schopenhauer**, den allerdings lange verborgenen und übersehenen, der, ein strengerer Kantianer als Kant selbst, stolzen und derben Geistes alle Schulphilosophen tief unter sich lässt. Die logischen Untersuchungen rücken daher nach und versuchen auf dem Wege, den sie nehmen, an dem Punkte, wo sie am härtesten mit Schopenhauer zusammenstossen, in dem Abschnitt „der Zweck und der Wille," die Grundlage seiner Lehre zu prüfen.

Es muss das Vorurtheil der Deutschen aufgegeben werden, als ob für die Philosophie der Zukunft noch ein neu formulirtes Princip müsse gefunden werden. Das Princip **ist** gefunden: es liegt in der organischen Weltanschauung, welche sich in Plato und Aristoteles gründete, sich von ihnen her fortsetzte und sich in tieferer Untersuchung der Grundbegriffe sowie der einzelnen Seiten und in Wechselwirkung mit den realen Wissenschaften ausbilden und nach und nach vollenden muss.

Hätte ein mächtiger Geist, wie **Schelling**, die philosophischen Studien, die er in der Abfolge seiner Schriften „vor dem Publikum" machte, mit Plato und Aristoteles angefangen, statt in umgedrehter Ordnung rückwärts von Fichte und Kant zu den Analogien Herders, dann zu Spinoza, dann zu Plato und Giordano Bruno, dann zu Jacob Böhm zu gehen und erst zuletzt mit Aristoteles zu enden, zu einer Zeit, wo er trotz des

ernstesten Eindringens den Aristoteles nur noch, wie er in der rationalen Philosophie thut, gleichsam zu einem elastischen Sprungbret benutzen konnte, um von ihm aus sich und den Leser in die durch und durch fremdartige ungeheuerliche Potenzenlehre zu schnellen: so wäre ein Stück deutscher Philosophie anders ausgefallen, grösser, dauernder, fruchtbarer. So viel liegt daran, mit der Geschichte zu gehen und der geschichtlichen Entwickelung der grossen Gedanken in der Menschheit zu folgen.

Ob es den logischen Untersuchungen gelungen ist, von den originalen und originellen Seitenwegen einzulenken und im grössern, stetigern Zusammenhang den Bestand zu fördern, das steht freilich dahin. Aber sie strebten nach diesem Ziel.

Unter den gegebenen Umständen musste eine den Weg bahnende Kritik vorangehen. Doch sind die logischen Untersuchungen so angelegt, dass sie mitten in der Kritik ihren eigenen Weg gehen. Man darf nur die kritischen Partien überschlagen, was ohne Schwierigkeit geschieht, und man wird Einen Zusammenhang positiver Untersuchungen vor Augen haben.

Die erste Auflage der Schrift ist einem Manne zugeeignet, der auf dem Gebiete der Sprache eine organische Anschauung auszubilden versuchte und die Grammatik mit philosophischem Geist belebte, Karl Ferdinand Becker. Mit Liebe begrüsste er das Buch und seine Zustimmung war mir von grossem Werthe. Er ist inzwischen geschieden, aber gern knüpfe ich sein Andenken auch an diese neue Auflage und gern denke ich mir, dass sein helles Auge das Buch, da es von Neuem streitend und forschend hinaustritt, treu begleiten würde.

Berlin, den 31. März 1862.

A. Trendelenburg.

INHALT.



LOGISCHE UNTERSUCHUNGEN.

Die Absicht logischer Untersuchungen bezeichnen wir zunächst in wenigen Zügen.

Es ist das Eigenthümliche philosophischer Betrachtungsweise, aus dem Ganzen das Einzelne zu erkennen, und es wird dabei stillschweigend vorausgesetzt, dass das Ganze aus einem Gedanken stamme, der die Theile bestimmt.

Es ist dagegen das Eigenthümliche empirischer Betrachtungsweise, das Einzelne in seiner Zerstreuung zu durchsuchen und höchstens zu sammeln und zusammenzusetzen, und es wird dabei stillschweigend vorausgesetzt, dass jeder Punkt auch etwas Eigenthümliches für sich sei und darum auch eigenthümlich zu erforschen.

Indessen hebt sich dieser Gegensatz im Fortschritte der Wissenschaften auf. Denn das Einzelne strebt zum Ganzen und aus dem Ganzen zu erkennen ist nie der Anfang.

Es sind die Wissenschaften dadurch gross geworden, dass sich die erforschenden Kräfte auf Einzelnes wandten und nicht unmittelbar auf das Ganze. Die beschränkte Kraft konnte dem beschränkten Gegenstande genügen. So sind durch die Theilung der Arbeit feste Punkte gewonnen, auf denen die Erkenntniss des umfassenden Ganzen wie auf einer Grundlage ruht.

Diesen Weg hat die Philosophie nach ihrer eigenthümlichen

Richtung verschmäht. Während die Geschichte der übrigen Wissenschaften einzelne Entdeckungen und die glückliche Combination derselben berichtet, stellt die Geschichte der Philosophie die verschiedenen Weisen dar, in welchen das Ganze der Erkenntniss angeschauet ist.

Es erheben sich auch in der neuesten Zeit Systeme neben Systemen; und weil sie alle das Ganze und aus dem Ganzen das Einzelne eigenthümlich zu verstehen meinen, theilen sie kaum einige feste Punkte mit einander und haben fast gar keinen gemeinsamen Boden. Jedes fängt mit dem Ganzen von Neuem an und weil es allen Werth in das Ganze setzt, rückt die Erkenntniss des einzelnen Inhalts nicht durch die Philosophie, sondern nur durch den ruhigen Gang der einzelnen Wissenschaften fort. Den philosophischen Systemen wird die gegenseitige Verständigung in demselben Maasse schwer, als sie keinen anerkannten Gemeinbesitz haben, wie die übrigen Wissenschaften.

Wir versuchen den umgekehrten Weg. Es bleibt immer der Trieb alles menschlichen Erkennens darauf gerichtet, das Wunder der göttlichen Schöpfung durch ein nachschaffendes Denken zu lösen. Wenn diese Aufgabe im Einzelnen begonnen wird, so treibt das Einzelne von selbst weiter; denn mit derselben Macht, mit welcher alles aus dem Grunde hervorgestiegen, weisen die Dinge rückwärts zu dem Grunde wieder hin.

Wo das Einzelne scharf beobachtet wird, offenbart es an sich die Züge des Allgemeinen. Hier zeigt es die Fugen, durch die es mit dem Ganzen zusammenhängt; dort die Wege, auf denen es aus dem Ganzen Leben empfängt. Es dient als Glied einem Leibe und ist von diesem Leibe selbst zum Gliede herausgebildet. Darum wird es nur durch die Zweck setzende Seele verstanden, welche den Leib regiert. Auf diese geistige Bestimmung des Ganzen wird daher die Untersuchung des Einzelnen hinführen.

Wenn das Einzelne tiefer erforscht eine Selbstständigkeit für die Wissenschaft gewinnt — denn es wird zu einer bedeut-

samen Thatsache —: so ist zu hoffen, dass dadurch auch die wechselnden Ansichten des Ganzen zu grösserm Bestand kommen werden; denn die schweifende Möglichkeit wird durch gewonnene feste Punkte immer mehr eingeengt. Wie in einer unbestimmten algebraischen Aufgabe durch neue Bestimmungsstücke der möglichen Fälle immer weniger werden und die gedachte weite Möglichkeit immer enger wird und der Einen Wirklichkeit immer näher rückt: so geschieht es gerade in denjenigen Wissenschaften, die in einzelnen Beobachtungen neue Bestimmungsstücke suchen und aus dem festgestellten Einzelnen das Ganze immer treuer zu entwerfen hoffen.

Wer den hier bezeichneten Gedanken einzelner Untersuchungen für unphilosophisch erklären will — denn Begriffe, wie Ganzes und Theile, seien ja starre und äusserliche Bestimmungen, welche erst im dialektischen Tiegel umgeschmolzen und in Fluss gebracht werden müssten —: mit dem wollen wir nicht rechten. Die Bedeutung dieser Begriffe wird später erhellen. Der Name gilt uns gleich; wenn nur Philosophisches gewonnen wird, schelte man immerhin diese Ansicht empirisch.

Was sich in den einzelnen Untersuchungen ergiebt, wird nicht ein Einzelnes bleiben, wie eine eingelegte Episode, sondern soll vielmehr in die Handlung des Ganzen eingreifen. Die Reihe der Untersuchungen soll den Kreis der logischen Fragen durchlaufen und eine Ansicht der ganzen Wissenschaft zu gewinnen streben.

Die nächste Erörterung ist bestimmt, die Aufgabe und die Richtung dieser Disciplin zu bezeichnen.

I. LOGIK UND METAPHYSIK

als grundlegende Wissenschaft.

---

1. Erst im Gegensatz gegen die besondern Wissenschaften entsteht das Bewusstsein einer allgemeinen, welche wir Philosophie nennen. In den Anfängen der Erkenntniss umfasste noch Ein Blick die entgegengesetzten Richtungen; die besondern Wissenschaften und eine solche allgemeine schieden sich noch nicht und erst mit den sich im Einzelnen dehnenden Kreisen traten sie aus einander.

Die besondern Wissenschaften führen selbst über sich hinaus. In ihrem Streben sich selbst genug zu sein suchen sie sich zwar als ein selbständiges Gebiet abzuschliessen, aber sie müssen die Grenzen doch wiederum öffnen, indem sie einsehen, dass sie blinde Voraussetzungen in sich tragen, unbesehene Grundbegriffe, aufgenommene Principien, unerörterte Ursprünge. Wenn ferner die besondern Wissenschaften mit einander in Streit gerathen, so kommt in dem Widerstreit ein Allgemeines, dem sie alle insgesammt gehorchen müssen, zur Empfindung; die Wissenschaften fassen den Gedanken eines Ganzen, an welchem sie selbst nur ein Theil sind, und haben das Verlangen, sich zusammen als dies Ganze zu denken. Wenn die besondern Wissenschaften in ihren gebundenen Kreisen beengende Schranken ziehen, so begehrt das Auge nach freierer

Aussicht und sucht die Befriedigung eines Ueberblicks von einer beherrschenden Höhe. Indem die einzelnen Wissenschaften den Geist zwar durch Eine durchgeführte Betrachtungsweise schärfen, aber ihn durch eine solche einseitige Zucht in seiner allgemeinen Empfänglichkeit abstumpfen, wecken sie in jedem höher gestimmten Geist das Bedürfniss einer Belebung, welche nur aus der Ergänzung des Besondern durch das Allgemeine fliessen kann. Aus diesem nothwendigen Streben und Gegenstreben entspringt die Philosophie, welche, wenn anders die Idee auf den bestimmenden Gedanken des Ganzen in den Theilen und des Allgemeinen in dem Besondern geht, Wissenschaft der Idee heissen mag.

2. Wo es noch keine anderen Wissenschaften giebt, da giebt es auch eigentlich noch keine Philosophie. Was unter solchen Verhältnissen, wie im Orient, z. B. in Indien, als Philosophie erscheinen mag, ist eigentlich nur ein Erzeugniss des religiösen Geistes, der in einem durch ihn gebundenen und bestimmten Gedankenkreise sich selbst beschauen und selbst bejahen und den Trieb nach Erweiterung und Fortpflanzung befriedigen will, eine Scholastik der nationalen Religion. Daher hüte man sich vor Erklärungen der Philosophie, welche diese mit der Religion oder der Theologie zu vermengen drohen, wie z. B. vor der Begriffsbestimmung, die Philosophie sei die Erkenntniss des Ewigen, oder vor Erklärungen, welche ihr eine so allgemeine Richtung zuschreiben, dass auch die besondern Wissenschaften darunter fallen, wie z. B. vor der Begriffsbestimmung, die Philosophie sei das Streben des Geistes nach der Erkenntniss der Wahrheit. Wo bliebe die Würde der andern Wissenschaften, wenn nicht dasselbe Streben nach Wahrem und Unwandelbarem die ethische Gesinnung aller wäre?

Die Wissenschaften bilden sich geschichtlich an zerstreuten Punkten und setzen an entlegenen Orten an. Sie erscheinen insofern nicht wie Glieder eines Ganzen, sondern wie unverbundene Stücke, welche, jedes für sich, ein Ganzes sind. Entsprungen im Menschen, der wie ein beschränkter Theil in

die grosse Welt hineingestellt und nur Theilen derselben zugekehrt ist, können sie zunächst nur auf Theile des Universums oder auf Theile der Theile gehen. Erst wenn das Universum vom erkennenden Geiste wieder erzeugt wäre, würde sich in vollem Sinne der Organismus der Wissenschaften darstellen, in welchem die einzelnen Disciplinen Glieder Eines Ganzen werden. Ein solches Ganze, welches erst die Frucht vollendeter Erkenntniss sein kann, liegt wie die letzte Idee in weiter Aussicht, fast wie in unendlicher Entfernung. Es würden sich in ihr die Philosophie und die besondern Wissenschaften nicht mehr scheiden; die Philosophie würde alle besondern Wissenschaften in sich aufnehmen und die besondern Wissenschaften würden die Philosophie auferbauen.

Inzwischen ist es auf dem Wege zu dem weit hinausgerückten Ziel das Geschäft der philosophischen Forschung, die Idee des Ganzen in den Theilen, die Idee des Allgemeinen in dem Besondern aufzusuchen und darzustellen.

In jeder Wissenschaft finden sich zunächst nach zwei Seiten Elemente, welche auf gleiche Weise dem Theil wie dem Ganzen angehören oder im Besondern die Macht eines Allgemeinern offenbaren. Der besondere Gegenstand jeder Wissenschaft thut sich als die Verzweigung eines allgemeinen Seins und die eigenthümliche Methode thut sich als eine besondere Richtung des erkennenden Denkens, des Denkens überhaupt, kund. Jene Beziehung führt von jeder Wissenschaft aus zur Metaphysik und diese Beziehung zur Logik.

3. Zunächst das Erste.

Der Gegenstand jeder Wissenschaft ist beschränkt; an der Grenze macht sich das Begrenzende, das Nachbargebiet, geltend; und der Zusammenhang der Objekte offenbart sich zunächst in diesem Nebeneinander. Wenn wir indessen das uns geläufige Bild von wissenschaftlichen Gebieten oder Feldern, welche wie geometrisch neben einander liegen, verlassen und an Stelle dieses Bildes das eigentliche Verhältniss aufsuchen: so hat das Allgemeine jeder Wissenschaft, welches als solches

fähig ist, Besonderes in sich aufzunehmen oder Höheres in sich auszubilden, zu dem Allgemeinen der übrigen Wissenschaften eine besondere Lage, indem es anderes voraussetzt und von anderem vorausgesetzt wird. Es entsteht in dieser Richtung die Frage, was das allgemeine durch alles durchgehende Seiende sei, und es liegt in ihr das Motiv zu einer philosophischen Wissenschaft, welche Aristoteles erste Philosophie und die späteren nach Massgabe der in den aristotelischen Schriften angenommenen Reihenfolge Metaphysik nannten, und welche dahin geht, das Seiende als Seiendes und was dem Seienden als solchem zukommt zu erkennen, während die einzelnen Wissenschaften sich ein Stück vom Seienden, wie die Mathematik die Grösse, zur Betrachtung abschneiden.[1]

Alle besondere Erkenntniss geschieht in einem Allgemeinen und jede Wissenschaft führt ihren Gegenstand auf allgemeine Gründe zurück, welche sich zwar in den besondern Objekten eigenthümlich gestalten, aber doch einen höhern Ursprung als das Besondere haben. Wird nun das Seiende als solches so aufgefasst, wie es als das Allgemeine im Besondern, gleichsam als die Wurzel in den Zweigen, thätig ist: so verwandelt sich die Erkenntniss desselben in die Erkenntniss der ersten Gründe, nämlich der ersten Gründe, wenn wir von dem Ursprung des Wesens beginnen, oder der letzten, wenn wir von der Erscheinung anheben und zum Wesen zurückgehen.

In diesem Sinne mündet jede Wissenschaft in die Metaphysik, wenn sie bis dahin vordringt, wo ihre besondern Gründe in das Allgemeine übergehen oder vielmehr wo das Allgemeine zum Besondern sich ausbildet. Inwiefern diese Gestaltung des Allgemeinen zum Besondern bei den einzelnen Wissenschaften, je nach dem Gegenstand, verschieden sein wird, bald mehr bald minder vermittelt: so hat jede Wissenschaft ihr eigenes metaphysisches Problem, und ihre Metaphysik muss den eigenthümlichen Zusammenhang ihres Objektes mit dem Seienden

[1] *Aristoteles metaphys.* IV. 1. p. 1003 a 21.



LOGISCHE UNTERSUCHUNGEN.

Die Absicht logischer Untersuchungen bezeichnen wir zunächst in wenigen Zügen.

Es ist das Eigenthümliche philosophischer Betrachtungsweise, aus dem Ganzen das Einzelne zu erkennen, und es wird dabei stillschweigend vorausgesetzt, dass das Ganze aus einem Gedanken stamme, der die Theile bestimmt.

Es ist dagegen das Eigenthümliche empirischer Betrachtungsweise, das Einzelne in seiner Zerstreuung zu durchsuchen und höchstens zu sammeln und zusammenzusetzen, und es wird dabei stillschweigend vorausgesetzt, dass jeder Punkt auch etwas Eigenthümliches für sich sei und darum auch eigenthümlich zu erforschen.

Indessen hebt sich dieser Gegensatz im Fortschritte der Wissenschaften auf. Denn das Einzelne strebt zum Ganzen und aus dem Ganzen zu erkennen ist nie der Anfang.

Es sind die Wissenschaften dadurch gross geworden, dass sich die erforschenden Kräfte auf Einzelnes wandten und nicht unmittelbar auf das Ganze. Die beschränkte Kraft konnte dem beschränkten Gegenstande genügen. So sind durch die Theilung der Arbeit feste Punkte gewonnen, auf denen die Erkenntniss des umfassenden Ganzen wie auf einer Grundlage ruht.

Diesen Weg hat die Philosophie nach ihrer eigenthümlichen



LOGISCHE UNTERSUCHUNGEN.

Die Absicht logischer Untersuchungen bezeichnen wir zunächst in wenigen Zügen.

Es ist das Eigenthümliche philosophischer Betrachtungsweise, aus dem Ganzen das Einzelne zu erkennen, und es wird dabei stillschweigend vorausgesetzt, dass das Ganze aus einem Gedanken stamme, der die Theile bestimmt.

Es ist dagegen das Eigenthümliche empirischer Betrachtungsweise, das Einzelne in seiner Zerstreuung zu durchsuchen und höchstens zu sammeln und zusammenzusetzen, und es wird dabei stillschweigend vorausgesetzt, dass jeder Punkt auch etwas Eigenthümliches für sich sei und darum auch eigenthümlich zu erforschen.

Indessen hebt sich dieser Gegensatz im Fortschritte der Wissenschaften auf. Denn das Einzelne strebt zum Ganzen und aus dem Ganzen zu erkennen ist nie der Anfang.

Es sind die Wissenschaften dadurch gross geworden, dass sich die erforschenden Kräfte auf Einzelnes wandten und nicht unmittelbar auf das Ganze. Die beschränkte Kraft konnte dem beschränkten Gegenstande genügen. So sind durch die Theilung der Arbeit feste Punkte gewonnen, auf denen die Erkenntniss des umfassenden Ganzen wie auf einer Grundlage ruht.

Diesen Weg hat die Philosophie nach ihrer eigenthümlichen

Denkens und Seienden als solchen einigt, mit Plato Dialektik genannt; wir nennen sie lieber, um einen Nebenbegriff zu vermeiden, Logik im weitern Sinne, und richten auf eine solche Logik unsere „logischen Untersuchungen“.

Um in einem Vorblick die Einheit der Logik und Metaphysik aufzufassen, erwägen wir vorläufig Folgendes:

Der Anfang der Wissenschaften pflegt im scheinbar Zufälligen zu liegen, meistens im Nächsten Besten, oft in dem, was gerade auffällt; aber sie vollenden sich erst im Nothwendigen. Ihr Gang ist die Bewegung vom Zufälligen zum Nothwendigen und ihre Arbeit die Darstellung eines Zusammenhangs, der das Zufällige in Nothwendiges einreiht. Wenn z. B. die empirischen Wissenschaften sich zunächst die Dinge besehen, wenn sie dann die Erscheinungen beobachten, wenn sie Zerstreutes sammeln, das Gesammelte ordnen, in der Ordnung ein Ganzes zur Uebersicht bringen: so macht schon in der Beobachtung das Beständige sich geltend und im Ganzen will der Grund durchbrechen und im Grunde die Nothwendigkeit erscheinen. Im Anfang nicht frei von Neugierde gelangte der Geist in den Wissenschaften der Erfahrung von selbst zu dem Ernst, den das Gesetz einflösst. Die Gesetze, welche die Empirie sucht, sind Ausfluss der Nothwendigkeit des Ganzen, welches, wenn auch in der letzten Einheit noch verborgen, doch darin sich offenbart. Wenn die speculativen Wissenschaften, wie z. B. die reine Mathematik, mit einem losgelösten Spiel von Gedanken, mit freier Combination von Elementen beginnen mögen: so fesselt doch den Geist in diesem Spiel der Ernst der Regel und des Gesetzes, und gerade in diesen Wissenschaften leuchtet ihm zuerst die theoretische Nothwendigkeit ein. Die vorrückende Wissenschaft verwandelt die unbestimmten Vorstellungen in nothwendig begrenzte, das als wirklich Empfundene in nothwendig Gedachtes. Hiernach ist das Ziel und Mass aller Wissenschaft die Nothwendigkeit, und auf die Nothwendigkeit zielt die Methode, das Motiv, das in jeder Wissenschaft zur Logik liegt, und auf die Nothwendigkeit der Zu-

sammenhang mit den ersten Gründen, der das Motiv jeder Wissenschaft zur Metaphysik enthält.

Diese Nothwendigkeit, nirgends als gegeben vorgefunden, sondern vom Geiste erworben, erscheint als ein gemeinsames Produkt des Logischen und Metaphysischen. Denn Denken und Sein sind darin beide in ihren allgemeinsten Zügen erkennbar und darin eigenthümlich verwachsen.

Im Nothwendigen ist zunächst die Kraft des Denkens ersichtlich. Ohne Denken gäbe es weder Mögliches noch Nothwendiges, sondern nur Wirkliches. Es gäbe kein Mögliches, inwiefern das Mögliche erst da erscheint, wo der Gedanke das Wirkliche löst und lockert und mit den abgehobenen Elementen desselben für sich operirt; es gäbe kein Nothwendiges, inwiefern das Nothwendige das Sein als vom Gedanken durcharbeitet und durchdrungen darstellt. Nur das Denken vermag zu erproben, dass etwas nicht anders sein kann, als es ist, d. h. das Wirkliche zum Nothwendigen zu erheben.

Aber im Nothwendigen giebt sich ebenso das Seiende kund. Ohne Sein gäbe es ebenso wenig ein Nothwendiges; denn der Gedanke muss sich, um Nothwendiges hervorzubringen, allenthalben von der Natur der Sache bestimmen und binden lassen; er muss zur Sache werden und aus der Sache heraus das Gesetz entwerfen.

An der Nothwendigkeit jeder Wissenschaft lässt sich wie an einem Beispiel dies doppelte Element zeigen. Wenn man nun beide Beziehungen, die Beziehungen des Denkens und des Seienden, zusammendenkt: so ergiebt sich, dass in der Nothwendigkeit, durch welche die Wissenschaft zur Wissenschaft erhoben wird, das Seiende in das Denken und das Denken in das Seiende eigenthümlich aufgenommen ist.

Aus diesem Verhältniss der Sache geht in einer vorläufigen Betrachtung hervor, dass nur diejenige Erkenntniss Theorie der Wissenschaft sein wird, welche in demselben Sinne, als die einzelnen Disciplinen ihre besonderen Methoden und ihr besonderes Objekt innig vereinigen, auch die Logik und

Metaphysik in der Einheit als dem Grund dieses Besondern auffasst.

Weil alle Disciplinen auf dem Grunde einer solchen Wissenschaft stehen und sich stillschweigend auf Voraussetzungen aufbauen, welche sie allein zu erkennen bestrebt ist: so ist eine solche Theorie der Wissenschaft (die Logik im bezeichneten weitern Sinne) grundlegende Wissenschaft, *philosophia fundamentalis.*

II. DIE FORMALE LOGIK.

---

1. Im Vorangehenden ist die Einheit der Logik und Metaphysik gefordert worden. Aber die **formale Logik** behauptet das Gegentheil.

Christian Wolff ist noch der Ansicht, dass die Gründe der Logik aus Ontologie und Psychologie stammen und die Logik nur für den Gang des Studiums diesen Wissenschaften vorangehe.[1] Erst in **Kant's** kritischer Philosophie, in welcher die Unterscheidung von Materie und Form durchgreift, bildet sich die **formale** Logik scharf heraus und eigentlich steht und fällt sie mit Kant. Indessen haben Viele, die sonst Kant verliessen, wenigstens im Ganzen die formale Logik beibehalten. Wenn nun die Bearbeiter in der Behandlung des Einzelnen und in der Weise, diese Disciplin in das ganze System einzureihen, sie zu stützen und zu ergänzen, vielfach von einander abweichen: so kann es unstatthaft scheinen, die verschiedenen Darstellungen unter das Collectivum der formalen Logik zu bringen.[2] Es giebt jedoch die gemeinsame Grundansicht

---

[1] *Logica. discursus praeliminaris* §. 89.

[2] **William Hamilton**, klar und gelehrt, hat im Wesentlichen die deutsche formale Logik Kant's auf den Boden der englischen Philosophie verpflanzt. s. **Sir William Hamilton** *lectures on logic, edited by the rev. H. L. Mansel and John Veitch* 1860, vol. 1 u. 2. Man begegnet in diesem Werke allenthalben den deutschen Logiken von **Kant**, **Krug**, **Kiese-**

dazu ein Recht. Namentlich ist Herbart hervorzuheben, der mit scharfer Distinction der formalen Logik in seinem System ein eigenes Gebiet abzugrenzen und zu sichern trachtet.[1] Um nicht verschiedene Erscheinungen zu vermischen, werden wir in der vorliegenden Untersuchung bestimmte Stellen einzelner Bearbeitungen ausdrücklich anführen.[2]

Die formale Logik will die Formen des Denkens an und für sich begreifen, ohne auf den Inhalt zu sehen, an dem diese Formen erscheinen. Sie will den Begriff, das Urtheil, den Schluss allein aus der auf sich bezogenen Thätigkeit des Denkens verstehen.

In dieser Ansicht, wie sie bei Kant hervortritt, wird Denken und Gegenstand von einander getrennt, wie etwa der aufnehmende Spiegel und der einfallende Lichtstrahl als zwei verschiedene Dinge einander gegenüberstehen. Die Unterscheidung scheint klar und annehmlich; sie scheint um so thunlicher zu sein, da das Denken gleichsam wir selbst sind und es uns darum in seinen Formen zugänglich und offen da liegt.

Indessen erheben sich gar bald Bedenken. Jener Vergleich weist schon auf ein gegenseitiges Verhältniss zwischen dem

---

wetter, Esser, Bachmann, Fries u. s. w. Das ihm Eigenthümliche liegt zumeist in der Schematisirung der Urtheile und Schlussfiguren. Vgl. Sir William Hamilton *discussions London* 1852, S. 116 ff., S. 614 ff. Ihm folgen unter andern William Thomson *an outline of the necessary laws of thought, a treatise on pure and applied logic. London* 1853. William Spalding *an introduction to logical science. Edinburg* 1857.

[1] Vgl. Herbart Einleitung in die Philosophie §. 34 ff. Werke 1850. I. S. 77 ff.

[2] Wir beachten insbesondere zwei scharfsinnige und consequente Darstellungen der formalen Logik, die anerkannte Schrift von A. D. Ch. Twesten: Die Logik, insbesondere die Analytik. Schleswig 1825, und: Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen. Nebst einem logisch-mathematischen Anhange. Von Moritz Wilhelm Drobisch, Professor an der Universität zu Leipzig. Leipzig 1836. Die zweite Auflage, welche schon auf die Einwendungen der „logischen Untersuchungen" Rücksicht genommen hat, führt den Titel: Neue Darstellung der Logik. Nach ihren einfachsten Verhältnissen. Mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Leipzig 1851.

Denken und dem Gegenstande hin. Das Gesetz der Reflexion ist nicht von dem Spiegel allein bedingt. Soll es erklärt werden, so ist die Natur des Lichtes der vorwaltende Grund des ganzen Vorganges; und was gleichsam unsichtbar geschieht, um die Spiegelung zu erzeugen, das muss verschieden gedacht werden, je nachdem man das Wesen des Lichtes in eine geradlinige Ausströmung oder in eine wellenförmige Schwingung des Aethers setzt. Auf ähnliche Weise wird schwerlich das Denken mit seinen Formen erkannt werden können, ohne die Wechselwirkung mit der Natur der Gegenstände zu untersuchen.

Alle Sinne haben eine unmittelbare Verwandtschaft mit dem Gegenstande, für den sie bestimmt sind. „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, wie könnten wir das Licht erblicken?" Wenn wir uns nun nach dieser Analogie das Denken vorläufig als den Sinn für den Grund der Dinge vorstellen, so würde auch dieser Sinn eine innere Beziehung zu seinem Gegenstande haben müssen und diese Beziehung, ohne welche sich die Formen des Denkens nicht verstehen liessen, würde erst mit dem Gegenstande völlig hervortreten können.

Die Organe des Leibes sind in ihren Formen ohne den Zweck, für den sie da sind, nicht zu verstehen und weisen daher aus sich selbst heraus. Die bewegliche Hand wird nur begriffen, indem man auf die allgemeine Natur der Gegenstände Rücksicht nimmt, die sie fassen und betasten soll. Das Denken ist gleichsam das höchste Organ der Welt und zeigt daher, wenn man es in seinen Formen verstehen will, auf die Natur der Dinge hin, die es geistig fassen und begreifen soll.

Diese und ähnliche Bedenken, aus der Wechselwirkung der Dinge geschöpft, stellen sich im Voraus der ganzen Aufgabe entgegen, welche die formale Logik übernimmt. Sie würden nur dann zurücktreten, wenn die Formen des menschlichen Denkens über die Wechselbeziehung, in der sonst alle Dinge gefangen sind, erhaben wären und, mit dem göttlichen Denken eins und dasselbe, schon den Dingen selbst bestimmend und Gesetz gebend zum Grunde lägen. Aber um eine solche kühne

Voraussetzung zu bewähren, würde es wiederum einer Betrachtung bedürfen, die von den sich auf sich selbst beschränkenden Formen des Denkens auf die Dinge überginge.

2. Ohne indessen durch diese Zweifel bestimmt zu werden, fragen wir weiter: wie weit ist es der formalen Logik gelungen, ihre Aufgabe zu lösen? Die Antwort wird die Probe unserer Ansicht sein, sei es nun eine Bestätigung oder Widerlegung.

Wenn wir hiernach das Werk dieser Wissenschaft zu prüfen versuchen, so haben wir dahin zu sehen, ob sich die formale Logik innerhalb ihres Kreises vollendet, oder ob sie in sich Elemente aufnimmt, welche die Form des Denkens überschreiten und den Inhalt der Gegenstände berühren. Wenn sich dies Letzte erwiese, so würde sie sich damit selbst das Urtheil sprechen.

3. Die formale Logik pflegt die Wahrheit als die Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Gegenstande zu erklären.[1] Wenn sich daher die Logik nicht ausserhalb der Wahrheit stellen will, gleichsam wie vogelfrei ausser dem Gesetze: so verfährt sie in der stillen Voraussetzung einer vorher bestimmten Harmonie zwischen den Formen des Denkens und der Sache. Sie steht hier dem Bekenntniss ihrer Unzulänglichkeit nahe.[2] Sie drückt dies Bekenntniss nur anders aus, wenn sie zwischen formaler und materialer Wahrheit unterscheidet und sich selbst die formale Wahrheit zuspricht, aber den Zusammenhang der formalen mit der materialen, des Denkens mit dem Sein, einer künftigen Metaphysik überlässt.[3] Die Frage nach der objektiven Gültigkeit unsers Denkens ist wesentlich logischer Natur.

4. Die formale Logik setzt zunächst den Begriff als gegeben voraus.[4] Wenn darunter der Begriff in seiner vollen Be-

---

[1] Z. B. Twesten §. 306. Vgl. Kant Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787, S. 848. Werke von Rosenkranz II. S. 632.

[2] Twesten §. 307.

[3] Drobisch Neue Darstellung der Logik. Zweite Auflage 1851. Vorrede S. IV ff. u. §. 6. §. 7.

[4] Twesten §. 29. §. 31. Drobisch §. 3. u. §. 11. §. 14. erste Aus-

deutung als diejenige Vorstellung eines Dinges, welche den Grund desselben in sich schliesst, verstanden würde: so wäre damit eigentlich schon alles vorausgesetzt; es wäre im Anfang fertig überliefert, was die Wissenschaft erst als das Ziel zu erreichen hat. So viel wird indessen nicht gefordert. „Der Begriff fasst ein Mannigfaltiges von Merkmalen in sich und ein Mannigfaltiges von Vorstellungen unter sich, deren Merkmal er selbst ist; jenes macht seinen Inhalt, dieses seinen Umfang aus.“ Der höhere Begriff wird nur dadurch gewonnen, dass aus dem niedern ein Merkmal hinweggedacht wird. Mag man bei diesem Verfahren, um streng innerhalb des Denkens zu bleiben, von Merkmalen der Begriffe sprechen, statt naturgemässer von Merkmalen der Dinge, so wird man dabei die Dinge doch nicht los; denn die Vorstellungen führen immer auf das, dessen Gegenbild sie sind. Der Inhalt als Inbegriff von Merkmalen mag zwar für sich deutlich sein; der Umfang lässt sich indessen durch die blosse Form des Denkens kaum verstehen; denn wie der Begriff wiederum Merkmal in einem andern Begriffe werden könne, liegt nicht unmittelbar in ihm selbst. Diese äussere Beziehung wird nur dadurch begreiflich, dass die Anschauung, welche dem Begriffe die Erscheinungen zuführt, unbemerkt zu Hülfe eilt. Denn der Umfang ist in der That nichts anderes als der Kreis, in welchem der Begriff zur Erscheinung kommt. Aus dieser stillschweigend ergänzenden Anschauung allein versteht man, warum der Begriff in Bezug auf seinen Umfang der höhere und übergeordnete heisst; denn hier herrscht er wie das Gesetz. Ohne dies ist der Ausdruck, der Begriff habe ein Mannigfaltiges unter sich, durchaus unverständlich. Die Geschlechter, Gattungen und Arten entstehen nach jener Ansicht nur dadurch, dass Merkmale weggelassen werden. Sie sind willkürliche Gebilde des abstrahirenden d. h. verflüchtigenden Denkens; nirgends zeigt sich ein Gesetz die-

---

gabe, womit jedoch die modificirende Erklärung in der zweiten Auflage § 19. §. 17 zu vergleichen ist.

ses Verfahrens von innen oder von aussen. Wenn später der ganze Syllogismus, dessen Ausbildung der Stolz der formalen Logik ist, auf der Unterordnung der Begriffe ruht, aber diese Unterordnung aus nichts anderm, als aus einer eigentlich nur versuchsweise vorgenommenen Zuzählung oder Abzählung von Merkmalen entstanden ist: so bleibt der Werth des Syllogismus als einer Begründung der Sache mehr als zweifelhaft. Daher wird denn auch meistens in der Lehre von der Erklärung und Eintheilung die angenommene Grenze der sich innerhalb der Formen des Denkens haltenden Logik überschritten. Es wird die Beziehung auf das Reale synthetisch nachgeholt, die anfangs um der reinen Analysis willen nicht vorhanden schien. Da wendet denn die Logik Begriffe an, wie wesentliche Merkmale oder Eintheilungsgrund, Begriffe, wovon der erste nur Sinn hat, inwiefern der reale Grund ein Massstab des Merkmals wird, und der zweite, inwiefern die bedeutsame Seite eines Dinges die Klarheit einer Uebersicht beherrscht. Dabei gewinnt denn nachträglich der Begriff, das Geschlecht, die Art u. s. w. eine reale Bedeutung, jedoch nur bittweise; denn im Principe der formalen Logik liegt dies Reale nicht.

5. Die Logik fasst den Begriff als eine Zusammensetzung von Merkmalen und als nichts anderes. Darauf beruht ihre ganze weitere Rechnung. Sie lehrt demgemäss[1] die Definition gleichsam algebraisch ansetzen: d (Definitum) $= k + x$, oder $d = k - x$ oder $d = k - x + y$, je nachdem k, woran die Erklärung angeknüpft wird, ein übergeordneter oder untergeordneter oder nebengeordneter Begriff sei. So wird nach einem gewöhnlichen Beispiel in dem Begriffe Mensch das Merkmal thierisch und vernünftig vereinigt $(k + x)$. Ohne diese Ansicht der Zusammensetzung vermag die formale Logik, wie sich bald zeigen wird, ihr eigentliches Princip nicht anzuwenden.

In einer solchen Zusammensetzung liegt jedoch ein wesentlicher Irrthum. Denn die Merkmale, die wir in einem Begriffe

---

[1] Twesten §. 231.

unterscheiden, haben unter sich einen eigenthümlichen Zusammenhang. Dies organische Band, durch welches das durchströmende Leben des Ganzen bezeichnet wird, ist in der Ansicht der Zusammensetzung zerrissen und in eine blosse Summe äusserlicher Theile verwandelt. Es ist nicht genug in dem Menschen das Merkmal vernünftig zu dem Merkmal thierisch hinzuzufügen. Das wesentliche Verhältniss derselben zu einander ist dabei vernachlässigt, namentlich wie das thierische Leben die Grundlage des vernünftigen bildet. Wenn im linneischen System die Kennzeichen einer Pflanze aufgezählt werden, so scheint dies eine Zusammensetzung von Merkmalen zu sein; aber die Anschauung oder die Vorstellung eilt ergänzend zu Hülfe und setzt jedes Kennzeichen an seine eigenthümliche Stelle und giebt durch eine organische Verknüpfung den abgezogenen Merkmalen wieder Leben. Diese Ansicht der die Merkmale addirenden Zusammensetzung muss, scheint es, als eine scholastische aufgegeben werden. Sie liegt dem kühnen, aber verfehlten Versuche des Raimundus Lullus zum Grunde, der in seiner „grossen Kunst" nur an die grösstmögliche Zusammensetzung von Merkmalen dachte, um die Welt der Begriffe zu erschöpfen.[1] Bei dem rechnenden Leibniz finden sich ähnliche Versuche zu Gleichungen aus den Merkmalen der Begriffe und den Begriffen selbst.[2]

Es ist innerhalb der formalen Logik selbst diese Betrachtungsweise umgestaltet worden: Die Art der Verbindung der Merkmale im Begriffe sei keineswegs ein blosses Nebeneinanderstellen, sondern eine Bestimmung des einen Merkmals oder des bereits gebildeten Complexes von Merkmalen durch das noch hinzukommende, also nicht analog der Addition, sondern der Multiplication.[3] Offenbar tritt dieser Gedanke der

[1] Historische Beiträge zur Philosophie Band I. Geschichte der Kategorienlehre. 1846. S. 247 ff.

[2] *Non inelegans specimen demonstrandi in abstractis* in Erdmann's Ausgabe. S. 94 ff.

[3] Drobisch §. 17 in der ersten Ausgabe. Der Vf. scheint diese

Sache näher; aber eigentlich ist doch nur ein arithmetisches Bild in ein anderes verwandelt worden. Während sich die Multiplication allenthalben als dasselbe Verfahren eine Zahl zu erzeugen wiederholt, ist gerade die Determination der Begriffe allenthalben nach der eigenthümlichen Natur des Gegenstandes verschieden. Wie ein Merkmal in das andere könne aufgenommen werden, das lehrt nur die reale Natur des Merkmals selbst.

Aus diesem Grunde können wir auch die in demselben Sinne[1] „zur Theorie der Eintheilungen und Classificationen" versuchte Combinationsrechnung nicht anerkennen. Sie ruht auf der Analogie, dass die logische Determination eine arithmetische Multiplication sei. Dass diese Analogie in der That und Wahrheit nicht ausreicht, beweist der Erfolg. Die Rechnung kommt schon in dem einfachsten Falle auf ungültige Glieder, z. B. in der Combination der Merkmale eines Dreiecks.[2] Dies wäre unmöglich, wenn jene logische und diese arithmetische Operation einander deckten. Wenn nun aber dies Verfahren auf ungültige Glieder führt, so muss sich die Logik weiter nach einem Merkmale umsehen, um sie als solche zu erkennen und auszuscheiden. Welches ist dieses? Nur die Erkenntniss der Sache kann hier entscheiden und hat in dem vorliegenden Falle wirklich entschieden, z. B. $\triangle\ aa\alpha$. Ein geradliniges, gleichseitiges, rechtwinkliges Dreieck ist unmöglich. Die Verwicklung, die hier schon in einem einfachen Beispiele erscheint, wird in einem grössern Masse wachsen, je mehr sich die Merk-

---

Ansicht, welche sich in der zweiten Auflage nicht findet, stillschweigend aufgegeben zu haben. Sie bleibt indessen zu berücksichtigen, zumal auch Leibniz sie fasste. In einem Mscr., überschrieben *lingua generalis* Febr. 1678, heisst es von den einen Begriff bildenden Merkmalen: *Optima autem ratio contrahendi erit, ut res revocetur ad numeros inter se multiplicatos, ponendo elementa alicuius characteris esse omnes eius divisores possibiles.* Vgl. des Vfs. Abhandlung: über Leibnizens Entwurf einer allgemeinen Charakteristik. Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften. 1856. Philosophische Abhandlungen S. 53.

[1] Drobisch S. 151 erste Ausgabe.

[2] S. 153. 3. $\triangle\ aa\alpha$ und $\triangle\ aa\gamma$.

male eines Begriffs vervielfältigen und verschlingen. So zeigt sich's auch an diesem Versuche, dass sich schwerlich das Denken auf ein blosses Rechnen zurückbringen lässt. Mag man in der Addition und Subtraction oder etwas näher in der Multiplication und Division das Wesen des Denkens finden wollen: es wird immer vergeblich sein. Denn in allem Rechnen (die Multiplication ist ja nichts anderes als eine Addition gleicher Summanden) herrscht nur die Behandlung einförmiger Einheiten durch die einförmige Art des Zuzählens und Abzählens. Schwerlich wird sich das mannigfaltige und vielgestaltige Denken aus seiner Allgemeinheit auf diese Eine Art zurückführen lassen.

Wenn Leibniz zuerst und zwar in seiner jugendlichen Abhandlung *de arte combinatoria* (1666) die Variationsrechnung auf die Vollständigkeit logischer Eintheilungen anwandte, so that er es nicht im Sinne einer formalen Logik, von welcher er nichts wusste. Zur Ausscheidung der ungültigen Verbindungen von den gültigen zieht er die realen Disciplinen herbei.[1]

6. Wir verfolgen die formale Logik weiter, indem wir ihr billig ihre Basis, den Begriff als Zusammenfassung von Merkmalen, einige Augenblicke zugeben. Sie lehrt nun das Princip der Identität und des Widerspruchs, in der Formel: A ist A und A ist nicht nicht-A und setzt ihre Vollendung darin, dass sie aus diesem gewissesten Grundsatze all ihr Thun und Treiben ableitet.

Wie weit genügt dies Princip? An sich betrachtet scheint es unbestreitbar und doch müssen wir schon auf den zweiten Ausdruck: A ist nicht nicht-A aufmerksam machen, inwiefern er einen wesentlichen Begriff in sich schliesst, den die Vorsicht lehrende Logik nicht unvorsichtig einführen sollte. Die Verneinung und zwar die sich aufhebende und die Bejahung wieder

[1] *De arte combinatoria* in Erdmann's Ausgabe S. 40. *Caeterum ut capita utilia et inutilia reperiantur, adhibenda disciplina est, ad quam res secundae aut totum ex iis compositum pertinet. Regulae eius inutilia quidem elident, utilia vero relinquent.*

Metaphysik in der Einheit als dem Grund dieses Besondern auffasst.

Weil alle Disciplinen auf dem Grunde einer solchen Wissenschaft stehen und sich stillschweigend auf Voraussetzungen aufbauen, welche sie allein zu erkennen bestrebt ist: so ist eine solche Theorie der Wissenschaft (die Logik im bezeichneten weitern Sinne) grundlegende Wissenschaft, *philosophia fundamentalis*.

II. DIE FORMALE LOGIK.

---

1. Im Vorangehenden ist die Einheit der Logik und Metaphysik gefordert worden. Aber die **formale Logik** behauptet das Gegentheil.

Christian Wolff ist noch der Ansicht, dass die Gründe der Logik aus Ontologie und Psychologie stammen und die Logik nur für den Gang des Studiums diesen Wissenschaften vorangehe.[1] Erst in **Kant's** kritischer Philosophie, in welcher die Unterscheidung von Materie und Form durchgreift, bildet sich die **formale Logik** scharf heraus und eigentlich steht und fällt sie mit Kant. Indessen haben Viele, die sonst Kant verliessen, wenigstens im Ganzen die formale Logik beibehalten. Wenn nun die Bearbeiter in der Behandlung des Einzelnen und in der Weise, diese Disciplin in das ganze System einzureihen, sie zu stützen und zu ergänzen, vielfach von einander abweichen: so kann es unstatthaft scheinen, die verschiedenen Darstellungen unter das Collectivum der formalen Logik zu bringen.[2] Es giebt jedoch die gemeinsame Grundansicht

---

[1] *Logica, discursus praeliminaris* §. 88.

[2] **William Hamilton**, klar und gelehrt, hat im Wesentlichen die deutsche formale Logik Kant's auf den Boden der englischen Philosophie verpflanzt, s. **Sir William Hamilton** *lectures on logic, edited by the rev. H. L. Mansel and John Veitch* 1860, vol. 1 u. 2. Man begegnet in diesem Werke allenthalben den deutschen Logiken von **Kant**, **Krug**, **Kiese-**

tet, so bleibt sie nur scheinbar innerhalb der blossen Formen des Denkens. Woher erkennt das Denken, dass ein Begriff x nicht ein Nicht-A ist? Immer nur aus einer Vergleichung des realen Inhalts. Woher entspringt dem Denken überall nur die Aufgabe oder, wenn man lieber will, die Laune, einen Begriff x mit A zu verknüpfen, da er ursprünglich in A nicht liegt?

Der Begriff der Einstimmung kann nur aus der Entstehung der Sache oder aus dem Begriffe des Grundes verstanden werden, der jedoch die sich gleich bleibende Ruhe der Identität erzeugend durchbricht. Welche Begriffe sind einstimmig? Es lässt sich darauf formal gar nicht antworten; es lässt sich nicht einmal in der Form der Verneinung sagen, welche Begriffe sich widersprechen. Denn der logische Widerspruch: nicht-A ist kein Begriff mehr, wie die übrigen; inwiefern er nichts Positives mehr enthält, hat er auch keine andere Selbständigkeit, als die ihm durch den Verstand willkürlich verliehene; er ist nichts als ein logisches Gebilde.

Will man sich mit dem Princip der Einstimmung auf das Aeusserste retten, so sage man, dass zwar die wirkliche Anwendung über die blosse Form des Denkens hinausführe, die Möglichkeit indessen innerhalb derselben liege. Diese Zuflucht ist bedenklich. Denn ob die Möglichkeit aus etwas anderm stammen kann, als aus der Wirklichkeit, bleibt dahin gestellt. Die formale Logik hat wenigstens kein Recht, von der Möglichkeit zu sprechen, deren Ursprung sie nicht nachweist.

Will die Logik durch das Princip der Einstimmung das s. g. synthetische Urtheil begründen, so liegt nach dem Vorangehenden diese Begründung ausserhalb des von ihr abgesteckten Kreises. Sie kann von ihrem Standpunkte aus nur die s. g. analytischen Urtheile anerkennen.

7. Streng genommen, darf man der formalen Logik die Ableitung der s. g. Kategorien, die sie vielfach anzuwenden pflegt, nicht erlassen. Sie gesteht indessen zum Theil, dass sie ausser ihrem Gebiete liegen und nur aufgenommen sind, wie bei der Relation in den Fällen des kategorischen, hypotheti-

Denken und dem Gegenstande hin. Das Gesetz der Reflexion ist nicht von dem Spiegel allein bedingt. Soll es erklärt werden, so ist die Natur des Lichtes der vorwaltende Grund des ganzen Vorganges; und was gleichsam unsichtbar geschieht, um die Spiegelung zu erzeugen, das muss verschieden gedacht werden, je nachdem man das Wesen des Lichtes in eine geradlinige Ausströmung oder in eine wellenförmige Schwingung des Aethers setzt. Auf ähnliche Weise wird schwerlich das Denken mit seinen Formen erkannt werden können, ohne die Wechselwirkung mit der Natur der Gegenstände zu untersuchen.

Alle Sinne haben eine unmittelbare Verwandtschaft mit dem Gegenstande, für den sie bestimmt sind. „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, wie könnten wir das Licht erblicken?" Wenn wir uns nun nach dieser Analogie das Denken vorläufig als den Sinn für den Grund der Dinge vorstellen, so würde auch dieser Sinn eine innere Beziehung zu seinem Gegenstande haben müssen und diese Beziehung, ohne welche sich die Formen des Denkens nicht verstehen liessen, würde erst mit dem Gegenstande völlig hervortreten können.

Die Organe des Leibes sind in ihren Formen ohne den Zweck, für den sie da sind, nicht zu verstehen und weisen daher aus sich selbst heraus. Die bewegliche Hand wird nur begriffen, indem man auf die allgemeine Natur der Gegenstände Rücksicht nimmt, die sie fassen und betasten soll. Das Denken ist gleichsam das höchste Organ der Welt und zeigt daher, wenn man es in seinen Formen verstehen will, auf die Natur der Dinge hin, die es geistig fassen und begreifen soll.

Diese und ähnliche Bedenken, aus der Wechselwirkung der Dinge geschöpft, stellen sich im Voraus der ganzen Aufgabe entgegen, welche die formale Logik übernimmt. Sie würden nur dann zurücktreten, wenn die Formen des menschlichen Denkens über die Wechselbeziehung, in der sonst alle Dinge gefangen sind, erhaben wären und, mit dem göttlichen Denken eins und dasselbe, schon den Dingen selbst bestimmend und Gesetz gebend zum Grunde lägen. Aber um eine solche kühne

das Positivste ist, wird hier nur negativ ausgedrückt. Es ist das Eigenthümliche des indirekten Beweises, das Gegentheil einer Behauptung als unmöglich darzuthun; und jene Erklärung der Nothwendigkeit erhebt sich um nichts über die Natur des indirekten Beweises, der doch immer ein Umweg bleibt, und zwar nur dann möglich, wenn schon Sätze als gewiss gegeben sind, der aber nie ursprünglich aus der Natur der Sache geschöpft ist.

8. Die Logik ist sich an der Sprache bewusst geworden und sie ist in vieler Hinsicht eine in sich selbst vertiefte Grammatik. Die Spuren dieses Ursprungs erkennen wir in der formalen Logik auf jeder Seite. Es kann mit Recht gefordert werden, dass die grammatische Form der Sätze in der Lehre des Urtheils eine Begründung finde. Wenn es grammatisch wesentliche Formen von Sätzen gäbe, die sich an keine logische Form anknüpfen liessen: so würde das grammatische Factum gegen den richtigen und vollständigen Bestand der Logik zeugen. Wie alle übrigen Wissenschaften auf die Thatsachen horchen, um sie zu erklären oder sich von ihnen bestätigen zu lassen: so darf sich auch die Logik dieser gemeinsamen Aufgabe der Wissenschaften nicht entziehen. Ein solches Factum der Sprache ist das Urtheil des Zweckes; es hat sich ebenso sehr, wie das hypothetische oder disjunctive Urtheil, seine eigenthümlichen Conjunctionen (auf dass, damit u. s. w.) hervorgebildet. In der formalen Logik findet es nirgends seine Stelle. So lange in derselben Alles aus $A = b + c + d$ u. s. w. abgeleitet werden soll, kann sich diese lebendige Form des Urtheils, welche gleichsam aus der Zukunft ihre Bestimmung holt, aus einer solchen todten Zusammensetzung nicht ergeben.

So viel in Betreff der Urtheile.

9. Wir durchsuchen noch die Beziehungen des Schlusses. Lassen sich alle Formen des Schlusses aus den Prämissen der formalen Logik, d. h. aus dem Princip der Identität und dem Inbegriff von Merkmalen ableiten?

Der Syllogismus beruht nach der gewöhnlichen Darstellung

auf der Unterordnung der Begriffe. Man bauet die erste Schlussfigur und durch die Vermittelung der ersten auch die übrigen auf das s. g. *dictum de omni et de nullo.*[1] Was von allen gelte, gelte auch von einigen und den einzelnen. Dieser Grundsatz folge aus dem Satze der Identität und des Widerspruchs; denn es sei offenbar widersprechend, von allen m etwas auszusagen, was man von einem oder einigen m leugnete, oder von einigen etwas auszusagen, was man von allen leugnet. Die Ansicht des Schlusses ist hiernach numerisch gefasst, inwiefern sie auf das Verhältniss der Begriffe: alle und einige, zurückgebracht wird. Es liegt nur die Identität der Zahl zum Grunde. Wenn man das Wesen des Syllogismus so äusserlich auffasst, so mag das Princip der Identität genügen.[2]

10. Schwieriger ist die Sache in den Schlüssen der Induction und Analogie. Es wird in den scharfsinnigsten Darstellungen der formalen Logik[3] ausdrücklich eingestanden, dass diese Schlüsse vermöge eines „hinzukommenden metaphysischen Princips" geschehen. Inwiefern die Induction ein Allgemeines bildet und die Merkmale des Begriffes erst gewinnt, von deren Zusammenfassung die formale Logik als einer gegebenen ausgeht, und inwiefern wieder die Analogie in ihrem eigentlichen Wesen ein Schluss des Grundes ist, der jenseits der sich in der Breite des gegebenen Daseins haltenden Identität liegt; so entflieht die Induction und Analogie den Schranken der formalen Logik. Damit ist freilich die Ohnmacht des von ihr festgehaltenen Principes eingeräumt. Denn wenn die Logik die Aufgabe lösen soll, das Verfahren des Denkens, das die Wissenschaften stillschweigend üben, in seinem allgemeinen Grunde

---

[1] Twesten §. 105.

[2] Wenn man aus A = (b + c + d . . .) die Ableitung, A ist b, gleichsam durch Zertheilung der Glieder zugiebt (streng genommen ein neues Princip — das Princip der Besonderung): so folgt auch durch die Anwendung derselben Zertheilung: A ist β, wenn b = ($\beta + \gamma + \delta$ . . .). Dieses wäre der Syllogismus der ersten Figur und zwar die alles beherrschende, allgemein bejahende Form. Vgl. jedoch oben S. 24 f.

[3] Twesten §. 151 u. §. 152.

zu begreifen, so bleibt sie hier in den wesentlichsten Elementen zurück. Denn die Wissenschaften lehren in ihrer Geschichte, dass sie durch die Induction der Beobachtung Umfang und Sicherheit und durch den Scharfsinn der Analogie Tiefe gewannen. Es möchte kaum eine Entdeckung oder Erweiterung des wissenschaftlichen Gebietes aufzuweisen sein, bei welcher nicht wenigstens in der geheimen Werkstätte des erfindenden Geistes Induction und Analogie schöpferisch mitgewirkt hätten. Wenn daher die Logik die Induction und Analogie, deren Bahn die Wissenschaften vorzeichnen, aus sich nicht zu verstehen vermöchte, so bliebe sie das Grösseste schuldig; und das Princip der Identität und des Widerspruchs ist nicht das Princip der Logik, wenn aus ihm nicht die Allgemeinheit, nicht die Nothwendigkeit folgt. Diese Begriffe, die wesentlichsten des Denkens, werden vielmehr selbst das stillschweigende Princip, wenn sie aus dem zum Grunde gelegten nicht verstanden werden.

11. Die formale Logik pflegt sich die aristotelische zu nennen und schützt sich durch einen grossen Namen. Hat sie dazu ein Recht? Blieb sie wirklich dem Urheber der logischen Wissenschaft treu? Wir deuten hier einige wesentliche Unterschiede an.[1]

Aristoteles spricht nirgends die Absicht aus, die Formen des Denkens lediglich aus sich selbst zu begreifen. Eine solche Trennung ist dem Aristoteles fremd und erst eine neuere Erfindung. Wissenschaft und Meinung sind ihm von Einer Seite auch durch den Gegenstand bedingt.[2]

Die formale Logik setzt den Begriff mit seinen Merkmalen meistens als fertig voraus und folgert aus dem gegebenen. Aristoteles ist in den schwierigsten Partien seiner logischen Schriften sorgsamer, als irgend eine formale Logik, damit beschäftigt, wie der richtige Begriff gebildet werde.[3]

---

[1] Vgl. des Vfs. *elementa logices Aristoteleae. Ed. quarta* 1852 zu §. 63, S. 143 ff.

[2] Vgl. *analyt. post.* I. 33.

[3] *Analyt. post.* II. u. *top.* I. VI. u. VII.

Wenn man dabei nach den bestimmenden Gedanken fragt, so ist man sogleich aus den blossen Formen des Denkens mitten in die Dinge versetzt. Der Begriff soll die Ursache des Dinges in sich aufnehmen und es soll seine Klarheit gleichsam die Klarheit der schaffenden Natur sein; denn es soll aus denjenigen Begriffen definirt werden, die in der Ordnung der Natur vorangehen.[1] Aristoteles unterscheidet scharf zwischen dem, was für unsere Erkenntniss das Erste ist, den Gegenständen der Sinne, und dem, was der Natur nach das Erste ist, dem hervorbringenden Allgemeinen. Das Letztere steht ihm höher und wird ihm zum Mass der Erkenntniss überhaupt,[2] wie der Definition im Besondern.

Das Princip der Identität findet man allerdings beim Aristoteles.[3] Es steht indessen keineswegs an der Spitze der Logik, sondern wird namentlich in der Metaphysik in Bezug auf metaphysische Fragen früherer Philosophen behandelt.[4] Der ganze Ausdruck, welchen Aristoteles ihm giebt, entfernt sich merklich von jener bloss logischen Haltung bei den Neuern (A ist A und A ist nicht nicht-A). Aristoteles bestimmt es in den Worten: „es sei unmöglich, dass demselbigen in derselbigen Hinsicht dasselbige zugleich zukomme und nicht zukomme.“ Offenbar ringt er in dieser wohlverwahrten Form des Satzes darnach, einen untheilbaren Punkt an den Dingen zu erreichen, der als solcher in sich bestimmt sein müsse und die Zweideutigkeit der Auffassung ausschliesse. Dieser nächste Zweck bestätigt sich durch den ganzen Zusammenhang der Stelle. Aus der Metaphysik hat die spätere Logik den Satz übernommen. Aristoteles giebt dazu ein gewisses Recht, wenn er ein solches Princip das gewisseste von allen nennt, auf welches die Beweisenden ihre Meinung zuletzt zurückführen, und darin auf jene Uebereinstimmung der Erkenntniss mit sich selbst hindeutet, die das Kennzeichen aller Wahrheit ist und namentlich den indi-

---

[1] Vgl. des Vfs. *elementa logices Aristoteleae. Ed. quarta.* 1852. §. 59 ff.
[2] *Elem. log. Ar.* §. 19. 20. [3] *Elem. log. Ar.* §. 9. [4] *Metaphys.* IV. 3 ff.

rekten Beweis vermittelt. Der eben angeführten objektiven Fassung des Princips der Identität tritt in den logischen Schriften des Aristoteles[1] eine mehr subjektive zur Seite, dasselbe lasse sich nicht zugleich bejahen und verneinen. Kant indessen, auf die strenge Trennung der formalen Logik bedacht, verwischte die letzte Spur des metaphysischen Ursprungs, die noch an dem Satze der Identität bemerklich war, indem er erinnerte, dass in dem Ausdruck, A könne nicht zugleich nicht-A sein, die Zeitbestimmung „zugleich" die Logik nichts angehe.[2]

Aristoteles führt ferner das Wesen der Bejahung und Verneinung über die bloss logische Form hinaus, indem er wiederholt bemerkt, dass die Bejahung der Vereinigung, die Verneinung der Trennung in der Natur entspreche.[3] Demgemäss behandelt er den Gegensatz (das Conträre) als einen Begriff, dessen Wesen in der Natur der Dinge zu suchen ist,[4] und überlässt der Logik nur den Gegensatz des allgemein bejahenden und allgemein verneinenden Urtheils (alle — keine),[5] ohne dass dadurch dieser Gegensatz zu einer nur logischen Form gemacht würde.

Die modalen Bestimmungen der Urtheile, namentlich die Nothwendigkeit und Möglichkeit, werden von Aristoteles als Begriffe erörtert, die in der Natur der Dinge wurzeln.[6]

Endlich hat Aristoteles das Wesen des Syllogismus, dessen Formen er bereits vollständig bestimmt, keineswegs in ein bloss formales Verhältniss der Merkmale gesetzt. Die schöne Erörterung des Aristoteles, dass dem Mittelbegriffe des wahren Syllogismus der Grund der Sache entspreche,[7] ist von der formalen Logik völlig bei Seite geschoben worden.[8]

---

[1] *Analyt. post.* I. 11.

[2] Kant Kritik der reinen Vernunft, zweite Auflage, S. 191. Werke. Ausgabe von Rosenkranz II. S. 134.

[3] *Elem. log. Ar.* §. 1. [4] Vgl. *Metaphys.* V. 10. X. 4.

[5] *Elem. log. Ar.* §. 12. 13. [6] Vgl. besonders *d. interpr. c.* 13.

[7] *Elem. log. Ar.* §. 62. 63.

[8] Die neuern Forschungen und Darstellungen bestätigen das obige allgemeine Ergebniss. Sie haben sammt und sonders, wenn auch nicht in

Hiernach ist zu beurtheilen, ob sich die formale Logik der neuern Zeit die aristotelische nennen durfte.[1] Es ist das Wort Kant's[2] oft nachgesprochen worden, dass die Logik seit Aristoteles keinen Schritt rückwärts habe thun dürfen, noch einen Schritt vorwärts habe thun können. Dieser Ausspruch bedarf in demselben Sinne einer Berichtigung.

12. Die formale Logik hat sich dadurch behauptet, dass sie sich nach den Seiten hin, wo ihre Mängel hervortraten, starr abschloss. Sie schob die Ergänzung andern Wissenschaften zu und glaubte sich auf ihrem Gebiete Herrin, weil sie alle Abhängigkeit auf sich beruhen liess.

Kant[3] rühmte diese Beschränkung. Es sei nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen in einander laufen lasse; die Grenze der Logik sei dadurch ganz genau bestimmt, dass sie eine Wissenschaft sei, welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens ausführlich darlege und streng beweise. Kant mag Recht haben, so lange man die Felder der Wissenschaften neben einander abmarkt, wie verschiedener Herren Eigenthum. Eine solche Ansicht, die die Dinge im Raum fertig neben einander stellt, muss der Entwickelung Platz machen, die das Verwandte aus dem gemeinsamen Grunde zu begreifen trachtet.

Andere[4] haben auf eine Fundamentalphilosophie, auf eine *philosophia prima* hingewiesen, in welcher die Voraussetzungen

---

gleichem Umfang und aus gleichen Gründen, anerkannt, dass die aristotelische Logik sich nicht formal abschliesse. Vgl. Zeller die Philosophie der Griechen 2. Bd. 1846, S. 373 ff. 2. Aufl. 1860. II. 2. S. 131 ff. Bonitz Commentar zur Metaphysik 1849. S. 187. Brandis Aristoteles in der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie II. 2. 1. 1853. S. 432 ff. III. 1. 1860. S. 3 ff. Prantl Geschichte der Logik im Abendlande I. 1855. S. 104 ff. Ueberweg System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. 1857. S. 34 ff.

[1] Die Logik nahm schon bei den Stoikern eine formalere Richtung (vgl. *Diog. Laert. VII.* 42); doch behandelten sie namentlich noch die Kategorien real, wie schon der Name *τὰ γενικώτατα* bezeugt.

[2] Kritik der reinen Vernunft, zweite Auflage, Vorrede p. VIII. Werke. Ausg. v. Rosenkranz II. S. 664. [3] Vorr. z. Kr. d. r. V. 2. Aufl. p. VIII. Werke. II. S. 665. [4] Z. B. Twesten Vorrede. S. XIX.

der formalen Logik zu erörtern seien. Um des didaktischen Zweckes willen sei es rathsam, die formale Logik in ihrem historischen Rechte unangetastet zu lassen. Wenn man unter dem didaktisch Angemessenen nicht mehr die einfache Entfaltung der Sache selbst versteht, welche in den meisten Fällen für die Schüler das Deutlichste, immer aber das Bildendste ist, sondern zufällige Zugeständnisse, die um gewisser Schwierigkeiten willen dem Fassungsvermögen der Ungeübten gemacht werden: so giebt es für dasselbe keinen allgemeinen und nothwendigen Massstab mehr; es richtet sich dann ganz nach den Schülern, die man gerade vor sich hat. Wenn wir diesen Gesichtspunkt an seinem Orte gelten lassen, so kann er doch, wandelbar, wie er ist, nicht die Wissenschaften gestalten.

Gegen obige Einwürfe, welche in der ersten Auflage dieser Schrift veröffentlicht wurden, haben in Herbart's Schule zwei Männer den Standpunkt der formalen Logik zu behaupten unternommen, F. Lott in seiner scharfsinnig geschriebenen Abhandlung: zur Logik (Göttingen 1845), und Drobisch in der oben angeführten „völlig umgearbeiteten" zweiten Auflage seiner Logik (Leipzig 1851). Indessen lässt sich zeigen, dass beide jene isolirte von allen andern Erörterungen unabhängige Stellung, durch welche die formale Logik in Kant und Herbart die Herrschaft inne halte, doch eigentlich aufgegeben haben. Lott führt auf der einen Seite alle Operationen des Denkens auf das Verhältniss des Grundes zur Folge zurück und weist dabei in Herbarts Metaphysik hinüber (S. 15. 16), auf der andern knüpft er an psychologische Betrachtungen über Realität der Empfindung, über Entstehung der Kategorien durch gegenseitige Hemmung der Empfindungen an, ohne die nothwendige und allgemeine Geltung, welche schon Kant in den Kategorien als das eigentliche Problem hervorhob, in ihrem Grunde zu erreichen. Drobisch vermag seinen eigenen Begriff des Begriffes — der Begriff sei die „erkannte Sache" (§. 9) — schwerlich in der Logik zu vollziehen, ohne über das Formale des Denkens hinauszugehen, — und er thut dies wirklich, z. B. in dem äussern

Zusammenhang der Objekte (§. 30), in dem Begriff der Bedingung (§. 33), in dem Zweck (§. 34), im Absoluten (§. 35.), in dem Unterschiede zwischen Erklärungsgrund und Erkenntnissgrund (§. 142).

13. Nach den vorangehenden Untersuchungen wird es erklärlich sein, dass man innerhalb der formalen Logik nicht beharrte. Wenn der Begriff als fertig gefordert wurde, so knüpfte sich bald die Frage an, wie entsteht denn der geforderte Begriff unserm Denken. Nach dieser Seite hin suchte sich die Logik durch psychologische Einleitungen vorzubereiten. Wenn wiederum der Begriff den Gegenstand zu decken vorgab, wenn er dadurch von den Dingen das Gesetz seiner Wahrheit ableitete: so führte dies in metaphysische Fragen.

III. DIE DIALEKTISCHE METHODE.

Nach der metaphysischen Seite hat sich die Logik durch Hegel umzugestalten unternommen. Seine dialektische Methode verspricht am grossartigsten, das zu leisten, was wir in der formalen Logik vermissten. Sie thut den kühnen Griff, das Denken und Sein in der Einheit zu entwickeln und, wie sie sich ausdrückt, die Stufen darzustellen, auf denen sich das Denken zum Sein bestimmt. Wenn die formale Logik in der scharfen Trennung der Formen und des Inhalts ihre Grösse sucht, so behauptet die dialektische Methode eine Selbstbewegung des reinen Gedankens, die zugleich die Selbsterzeugung des Seins sei. Wenn es eine solche Dialektik giebt, durch welche das sich selbst entfaltende Denken aus eigener Macht die innerste Natur der Dinge entfaltet: so haben wir daran die Fülle der Wahrheit und Gewissheit in Einem Schlage. Es liegt uns daher ob, diesen dialektischen Weg zu untersuchen.

1. Es ist der Grundgedanke der hegelschen Dialektik, dass das reine Denken voraussetzungslos aus der eigenen Nothwendigkeit die Momente des Seins erzeuge und erkenne. Das auf diesem Wege Gewonnene wird dann vorausgesetzt, und inwiefern es einseitig und beschränkt ist, wird gerade dadurch das Denken genöthigt, den nächsten — gleichsam ergänzenden — Begriff zu gebären.

Wir rechten vorläufig mit diesem Standpunkte nicht; möge er durch die Phaenomenologie gerechtfertigt sein.[1] Wir fragen zuerst: giebt es einen solchen voraussetzungslosen Anfang der Logik, in welchem das Denken nichts hat als sich selbst und alles Bild und alle Anschauung dergestalt verschmäht, dass es den Namen des reinen Denkens verdient?

„Logisch ist der Anfang, indem er im Elemente des frei für sich seienden Denkens, im reinen Wissen gemacht werden soll.“ Das Denken fängt nur mit sich selbst an.

„Das reine Sein macht den Anfang, weil es sowol reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist; der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann.“

„Dies reine Sein ist nun die reine Abstraktion, damit das absolut Negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist.“

„Das Nichts ist als dieses Unmittelbare, sich selbst Gleiche, eben so umgekehrt dasselbe, was das Sein ist. Die Wahrheit des Seins, so wie des Nichts, ist daher die Einheit beider: diese Einheit ist das Werden.“[2]

Ist in diesem ersten Stadium das Denken rein in sich geblieben?

Wir wollen den vermittelnden Begriff der reinen Abstraktion, durch welche das Nichts gewonnen wird, und den vieldeutigen Begriff der Einheit, welcher das Werden ans Licht bringt, vorläufig dem reinen Denken als sein Eigenthum zugeben. Vielleicht würden wir sonst auch bei diesen Begriffen etwas im Hintergrunde entdecken, das jenseits des reinen Denkens liegt. Denn um zu abstrahiren, muss etwas vorausgesetzt sein, von dem man abstrahirt. Das reine Sein als die reine Abstraktion ist daher nur zu verstehen, inwiefern das Denken schon die Welt in sich besass und sich aus derselben in sich allein zurückzog.

---

[1] Hegel Logik 2. Ausg. I. S. 61. [2] Encyklopädie §. 86. 87. 88.

Wir fragen für jetzt nur, wie der eigentliche Fortschritt aus dem blossen Denken geschehen konnte. Ist erst das Werden durch die Anschauung klar, so lässt sich in demselben ein Sein und Nicht-Sein leicht unterscheiden. Während z. B. der Tag wird, ist er schon und ist auch noch nicht. Wenn wir durch Zergliedern diese Momente im Werden finden, so ist damit keineswegs begriffen, wie sie in einander sein können. Wer Stamm und Aeste und Blätter des Baumes unterscheidet, hat damit das Räthsel noch nicht gelöst, wie die Glieder aus einem Gemeinsamen entstehen und durch einander leben. Wir gehen daher in die Praemissen näher ein, aus denen das Werden soll verstanden werden.

Das reine Sein, sich selbst gleich,[1] ist Ruhe; das Nichts — das sich selbst Gleiche — ist ebenfalls Ruhe. Wie kommt aus der Einheit zweier ruhenden Vorstellungen das bewegte Werden heraus? Nirgends liegt in den Vorstufen die Bewegung vorgebildet, ohne welche das Werden nur ein Sein wäre. Da sowol das reine Sein als auch das Nicht-Sein Ruhe ausdrückt, so kann folgerichtig die nächste Aufgabe des Denkens, wenn die Einheit beider gesetzt werden soll, nur die sein, eine ruhende Vereinigung zu finden. Wenn aber das Denken aus jener Einheit etwas Anderes erzeugt, trägt es offenbar dies Andere hinzu und schiebt die Bewegung stillschweigend unter, um Sein und Nicht-Sein in den Fluss des Werdens zu bringen. Sonst würde aus Sein und Nicht-Sein — diesen ruhenden Begriffen — nimmermehr die in sich bewegliche, immer lebendige Anschauung des Werdens. Es könnte das Werden aus dem Sein und Nicht-Sein gar nicht werden, wenn nicht die Vorstellung des Werdens vorausginge. Aus dem reinen Sein, einer zugestandenen Abstraktion, und aus dem Nichts, ebenfalls einer zugestandenen Abstraktion, kann nicht urplötzlich das Werden entstehen, diese concrete, Leben und Tod beherrschende, Anschauung.

Hiernach ist die Bewegung von der Dialektik, die nichts

---

[1] Logik I. S. 76 f.

voraussetzen will, unerörtert vorausgesetzt. Es zieht sich die Bewegung durch Hegel's ganze Logik hindurch, und wird doch erst in der Naturphilosophie in Untersuchung gezogen. Man kann sagen und wird sagen, dass die Bewegung, die die Naturphilosophie zu betrachten habe, eine ganz *andere* Bewegung sei; die Bewegung der *äussern* Natur unterscheide sich von der Bewegung des innern Gedankens. Wenn dies behauptet wird, so wäre der Unterschied anzugeben — was nirgends geschehen ist. Wo indessen das Sein und Nicht-Sein in das Werden übergehen soll, da ist es gerade das Schema jener räumlichen Bewegung, durch das die Vorstellung überhaupt erst möglich wird;[1] und diese Bewegung begleitet selbst die Entstehung geistiger Begriffe. Wohin wir uns wenden, es bleibt die Bewegung das vorausgesetzte *Vehikel* des dialektisch erzeugenden Gedankens.

In der dialektischen Logik soll sich das Denken zum Sein bestimmen. An diesem Punkt entschliesst sich also das Denken zum Werden. Aber was bestimmt denn das Denken? Das reine Sein ist das leere Sein, es ist nichts in ihm anzuschauen, nichts in ihm zu denken; und Sein und Nichts ist in ihm gleich geworden. Daher, heisst es, bestimmt sich das Denken zu einem Begriff, in welchem das eine in das andere übergeht. Aber dies folgernde „daher" folgt gar nicht. Das reine Sein ist das leere, und das leere das reine. In dieser völligen Ausgleichung ist jeder Antrieb zum Fortgang oder Uebergang erloschen. Die

---

[1] Vgl. den Ausdruck Hegel's. Logik I. S. 78. „Das reine Sein und das reine Nichts ist dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern dass das Sein in Nichts und das Nichts in Sein nicht übergeht, sondern übergegangen ist. Aber ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern dass *sie nicht dasselbe*, dass sie *absolut unterschieden*, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind, und unmittelbar *jedes in seinem Gegentheil verschwindet*. Ihre Wahrheit ist also diese *Bewegung* des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Andern, *das Werden*; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat."

logische Reflexion der Gleichheit wird in eine reale Einheit umgesetzt.[1] Wer würde an das Werden glauben, wenn es nur daher stammte?

Der Anfang der Dialektik ist später so aufgefasst, als entspreche er dem Anfange der euklidischen Geometrie. Es heisse das Postulat der Logik: „denke," wie das Postulat der Geometrie: „ziehe eine gerade Linie." Beide Wissenschaften schreiten durch diese Thätigkeiten fort. Was in dem Gebot: „denke" liege, das werde vorausgesetzt und nichts mehr. Doch der Unterschied zwischen beiden Fällen stellt sich leicht heraus. Die Geometrie fordert etwas Einfaches; ein ebenso Einfaches gedachte die Dialektik zu fordern; darum bezeichnete sie ihre Forderung als reines Denken, — aber siehe, was geschieht; dies reine Denken, das nur sich will, kann als dies Einfache nicht fort; es zeigt sich in dem ersten Schritte mit einer Vorstellung verwachsen, in der man Raum und Zeit als Momente anerkennt; es ist also nicht das reine, vom äusserlichen Sein völlig losgekettete Denken.

Wenn hiernach gleich anfangs die Bewegung sammt Raum und Zeit von der dialektischen Methode stillschweigend vorweggenommen wird, so treten sie im Fortgange dem unbefangenen Beobachter noch deutlicher hervor und zwar in dem Abschnitt der Quantität.[2] Da behauptet die Dialektik aus dem reinen Denken Begriffe zu erzeugen, wie die continuirliche und discrete, die extensive und intensive Grösse; sie betrachtet ohne Anschauung des Raumes das Extensive, ohne Voraussetzung der Zeit das Intensive und die Zahl, ohne Bewegung das Verhältniss beider zu einander. Wer diese Begriffe rein logisch zu denken glaubt, der beachtet nur nicht die Anschauungen, von denen sie getragen werden. Die Spuren der Bewegung und des Raums und der Zeit sind diesen Begriffen noch in den kleinsten Theilen eingedrückt. Ohne diese haben sie keine Klarheit.

---

[1] Vgl. J. H. Fichte Ontologie S. 65.

[2] Encyklopaedie §. 103 ff. Logik I. S. 252 ff.

Alle Beispiele Hegels führen darauf, und darunter selbst diejenigen, worin das Extensive und Intensive mehr eine übertragene Bedeutung hat. Wenn man diese Beispiele alle für Einzelheiten erklärt, die als solche dem logischen Begriffe nicht rein entsprechen und schon mit fremder Zuthat versetzt sind: so ehrt man dadurch freilich den dialektisch gebildeten Begriff als einzig in seiner Art, aber man vergisst, dass doch billig dasjenige, was allen Einzelheiten gemeinsam ist, auch im Begriffe begründet sein muss; denn sonst ist der Begriff nichts als die über allen Dingen schwebende Wolke, die Klarheit nehmend, nicht gebend. Die Sprache bestätigt unsere Ansicht. Sie bewahrt in den Ursprüngen der Wörter ein Bewusstsein über die Vorstellung auf. Wie die Begriffe von Allen, die den Namen bildeten oder annehmen, angeschauet wurden, das deutet der Name selbst an. Wenn nun die Sprache im Continuirlichen den fortlaufenden Zusammenhang, im Extensiven die sich verbreitende Ausdehnung, im Intensiven die sich in sich zusammenziehende Spannung der Theile bezeichnet: so legt sie offenbar die Anschauung des Raumes und der Bewegung zum Grunde. Wer aufrichtig versucht, jene angeblich rein logischen Begriffe ohne die Anschauung der Bewegung und des Raumes und der Zeit zu denken, wird die Unmöglichkeit bald einsehen.[1]

Die räumliche Bewegung erscheint noch an andern Stellen der Logik für den, der sie sehen will, deutlich genug. Oder kann man die Repulsion, durch die das Eins sich in Viele unterscheidet, und die Attraktion, durch die sich das Eins in den Vielen auf sich selbst bezieht,[2] kann man diese Arten der Bewegung, in denen sich nur noch der Gegensatz der Richtung

---

[1] C. H. Weisse, in der Methode mit Hegel einverstanden, hat in die von ihm entworfenen Grundzüge der Metaphysik (1835) Begriffe, wie Ausdehnung, Ort, Raum, Bewegung, Dauer, Zeit aufgenommen. Es fragt sich aber, ob er dadurch den von uns bezeichneten Fehler der Dialektik vermieden hat. Denn er behandelt die Kategorien der Quantität: Zahl, Grösse, Verhältniss unabhängig von der Bewegung und vor derselben. Ob es möglich sei, müssen die folgenden Untersuchungen lehren.

[2] Encyklopaedie §. 97. 98.

ausgeprägt hat, ohne die allgemeine räumliche Bewegung verstehen? Dieselbe Attraktion und Repulsion kehrt, jedoch in den Worten verschleiert, in dem Causalitätsverhältniss wieder.[1] In der objektiven Logik[2] tritt zwar der Mechanismus als eine zeitlose Kategorie auf. Druck und Stoss,[3] Bewegung um ein Centrum[4] sollen offenbar nur als abstrakte Beziehung des reinen Gedankens verstanden werden. Aber es wäre ein Kunststück, den Mechanismus (Stoss und Druck, Fall, Gravitation u. s. w.) ruhend zu begreifen. Ohne die stille Hülfe der Vorstellung, die die räumliche Bewegung unterschiebt, wäre die Kategorie des Mechanismus nichts als ein regungsloses Wort. Wenn in der Idee der Process des Lebens dargestellt wird,[5] die Thätigkeit des Subjekts, die durch die Glieder durchgeht, die Aneignung einer gegenüberstehenden organischen Natur: so kennen wir den nicht, der diese Vorgänge ohne das Bild der räumlichen Bewegung auch nur ahnen könnte.

Diese räumliche Bewegung ist hiernach zunächst die Voraussetzung der voraussetzungslosen Logik. Es ist nicht zu sagen, wie viel dadurch heimlich eingebracht ist — der ganze Reichthum der entwerfenden mathematischen Anschauung, die Klarheit eines begleitenden sinnlichen Bildes. Diese Voraussetzung ist in ihren Folgen unübersehbar. Denn die Bewegung erzeugt, sowie sie sich nur regt, ein Bild und führt dadurch unmittelbar in die Anschauung. Dadurch verfügt das reine Denken über ein Bild, das es braucht, wenn es seiner bedarf, und nach seinem Princip von sich stösst, wenn es sich in die stolze Abstraktion zurückzieht.

2. Wir haben bis hieher gegen die ausdrückliche Erklärung in der voraussetzungslosen Dialektik die Voraussetzung einer

[1] §. 153. Was an dieser Stelle durch den Ausdruck „sich in sich reflectiren“ bezeichnet ist, wird nur durch die Attraktion, und was durch den Ausdruck „das Negative seiner selbst setzen“ bezeichnet ist, wird nur durch die Repulsion gedacht, wenn nicht diese Sprache einer künstlichen Abstraktion den einfachen Sinn verschliesst.

[2] Encyklopaedie §. 195 ff. [3] das. §. 195. [4] das. §. 198.

[5] das. §. 216 ff.

bedeutsamen Anschauung nachgewiesen, die sich mit ihren weit greifenden Folgen in die Erzeugung aller Begriffe still verwebt.

Der Anfang der Logik macht den Geist völlig zur leeren Tafel, aber nicht damit die zufällige Erfahrung sie mit allerhand Zügen beschreibe, sondern damit er darauf aus sich selbst die Züge ewiger Begriffe verzeichne. Welche logische Mittel hat denn die Dialektik, wenn wir von der vorausgesetzten Bewegung wegsehen, um aus dem leeren Sein durch die Mittelglieder der zwischenliegenden Geschlechter hindurch die absolute Idee zu erzeugen? Es müssen grosse Mittel sein, die den Gedanken aus der Leere schlechthin bis zur Fülle des Begriffs bringen, der die Welt in sich trägt. Zunächst bieten sich auf diese Frage zwei logische Wörter dar, deren Geschicklichkeit am meisten mitwirkt, erstens die Negation oder Negativität, zweitens die Identität.

Der Begriff, der die Dialektik als der eingeborene Trieb von Stufe zu Stufe fortzieht, ist die sich allenthalben herausstellende Negation. Inwiefern der eben erworbene Begriff durch seine eigene Natur in seine Negation umschlägt, inwiefern also die nothwendige Aufgabe entspringt, das Positive mit dessen Negation zusammen zu denken: soll dieser entstandene Widerspruch durch einen dritten Begriff, den die Dialektik hervorbringt, gelöst werden. Bei einer tiefern Untersuchung verkehrt sich dieser positive Begriff wiederum in sein negatives Gegentheil und dadurch wiederholt sich der beschriebene Vorgang einer neuen Geburt. Hiernach ist die Verneinung der treibende Stachel der ganzen Bewegung.

Was ist aber das Wesen dieser dialektischen Negation? Sie kann eine doppelte Natur haben. Entweder sie ist rein logisch gefasst, so dass sie schlechthin verneint, was der erste Begriff bejaht, ohne etwas Neues an die Stelle zu setzen,[1] oder sie ist real gefasst, so dass der bejahende Begriff durch einen

[1] Das contradictorische Gegentheil: a ist b, a ist nicht b, worin das eine Glied das andere rein ausschliesst.

neuen bejahenden Begriff verneint wird, inwiefern beide auf einander müssen bezogen werden.[1] Wir nennen jenen ersten Fall die logische Negation, diesen zweiten die reale Opposition.

Kann nun die logische Negation, fragt sich weiter, einen solchen Fortschritt des Gedankens bedingen, dass ein neuer Begriff entsteht, der die sich rein ausschliessende Bejahung und Verneinung in sich positiv verbindet? Dies kann nicht gedacht werden. Weder zwischen, noch über beiden Gliedern des Gegensatzes giebt es ein Drittes. Die Bejahung schlechthin und die Verneinung desselben Satzes schlechthin können keinen Frieden schliessen, weil sie die Möglichkeit einer Verständigung nicht in sich tragen. Die logische Negation wurzelt dergestalt in dem Denken allein, dass sie sich rein und ohne Träger nirgends in der Natur finden kann. Weil der bejahende Begriff Anspruch auf Wirklichkeit macht und der schlechthin verneinende nur in der entgegenstemmenden Gewalt des die Anerkennung versagenden Gedankens liegt: so ist es weder denkbar, dass sich der bejahende reale Begriff bis zu dieser absoluten Vernichtung selbst verwandeln sollte, noch irgend erklärlich, wie eine Vereinigung zu Stande kommen könnte.[2] Daher ist es denn mehrfach für ein Missverständniss erklärt, wenn man die dialektische Negation zur contradictorischen gemacht hat.[3]

Wir haben hiernach unter der den dialektischen Fortschritt bedingenden Verneinung die reale Opposition zu verstehen, die

---

[1] Das conträre Gegentheil z. B. weiss, schwarz.

[2] Es braucht dabei kaum an das *principium exclusi tertii inter duo contradictoria* erinnert zu werden. Wenn die Dialektik auch diese fest gewurzelte Bestimmung fällete, so gäbe es unter andern keinen indirekten Beweis, der allein darauf ruht. Die Geometrie, welche ihn so oft anwendet, müsste über ihre zweitausendjährige Täuschung trauern.

[3] Hegel sagt Encyklopaed. §. 81. „Das dialektische Moment ist das eigene Sich-Aufheben solcher Bestimmungen (der festen Verstandesbestimmungen) und ihr Uebergehen in ihre entgegengesetzte" (also Opposition, nicht blosse Negation). Schaller die Philosophie unserer Zeit. 1837. S. 173. „Die Negation ist an sich selbst zugleich Position und Setzen, die Verinnerung zugleich Entäusserung, keine Abstraktion, sondern Concretion und Erfüllung."

Position an sich ist und nur Negation in Bezug auf den ersten, entgegenstehenden Begriff. Hier tritt nun eine andere Schwierigkeit ein. Lässt sich die reale Opposition auf bloss logischem Wege gewinnen? Inwiefern in ihr etwas Neues gesetzt wird, schiebt sich immer die setzende Anschauung unter. Wir haben bereits oben gezeigt,[1] dass sich logisch nicht einmal ein Merkmal auffinden lässt, woran man den conträren Begriff erkennen könnte. Zur Beseitigung oder Bestätigung dieses Zweifels fragen wir näher nach dem Factum. Wie gelangt die dialektische Methode zu dem negativ entgegenstehenden Begriff? In vielen Fällen, müssen wir behaupten, durch reflektirende Vergleichung, so hoch sich auch die Dialektik über die Reflexion erhoben zu haben meine.

Der oben mitgetheilte Anfang der ganzen dialektischen Entwickelung liegt als das nächste Beispiel vor.[2] Das reine Sein setzt sich in das Nichts um, weil das reine Sein als solches nichts als eine Abstraktion ist und daher nur durch die Negation entstanden. Es giebt also kein reines Sein, es ist nichts. Das Nichts ist hier nur gewonnen, inwiefern das reine Sein des Denkens mit dem vollen Sein der Anschauung verglichen ist. Das Denken hat also etwas Anderes ausser der ersten Bestimmung in seinem Busen versteckt (die Anschauung des vollen Seins) und gewinnt die neue Bestimmung durch reflektirende Vergleichung mit diesem unrechtmässigen Begriffe. Dass dabei zugleich das logische: nicht (das reine Sein ist nicht) zu einem gleichsam realen und als Etwas gesetzten und angeschauten nichts hypostasirt wird, setzen wir vorläufig bei Seite.

Ein anderes Beispiel bietet der Begriff der Veränderung.[3] „Die Qualität als seiende Bestimmtheit gegenüber der in ihr enthaltenen Negation überhaupt ist Realität. Indem die Negation aber nicht mehr das abstrakte Nichts, sondern ein Dasein und Etwas ist, so ist die Negation nur Form an demselben, — und sie ist das Anderssein. Die Qualität,

[1] S. oben: formale Logik. S. 24. [2] Encyklopaedie §. 87. [3] das. §. 91. 92.

indem dies Anderssein ihre eigene Bestimmung, aber zunächst von ihr unterschieden ist, ist Seinfüranderes, eine Breite des Daseins, des Etwas. Das Sein der Qualität als solches gegenüber dieser ihrer Beziehung auf Anderes ist das Ansichsein. — Aber das von der Bestimmtheit als unterschieden festgehaltene Sein, das Ansichsein, wäre nur die leere Abstraktion des Seins. Im Dasein ist die Bestimmtheit eins mit seinem Sein, welche nun zugleich als Negation gesetzt, Grenze, Schranke ist. Daher ist das Anderssein nicht ein gleichgültiges ausser ihm, sondern sein eigenes Moment. Etwas ist durch seine Qualität hiemit erstlich endlich, und zweitens veränderlich, so dass die Veränderlichkeit seinem Sein angehört."

In dieser Ableitung wird dem Ansichsein das Anderssein als dessen Negation entgegengestellt. Das Dasein als begrenzt schliesst die Negation in sich ein oder hat durch seine Grenze die Negation an sich. Das Sein jenseits der Grenze, verglichen mit dem Ansichsein innerhalb der Grenze, ist das Anderssein. Dieses berührt das Etwas an der Grenze. Da die Grenze zum Etwas gehört als wesentliche Bedingung, so ist das Anderssein mit dem Etwas innerlich eins — als sein eigenes Moment, d. h. es ist veränderlich. Woher weiss aber das dialektische Denken, das für jetzt nur das Etwas betrachtet, durch dies Etwas von einem Etwas ausser der Grenze? Hier greift zunächst die umfassendere Anschauung hinein und sodann die reflektirende Vergleichung, die das Etwas jenseits der Grenze mit dem ersten Etwas zusammenstellt und als Anderssein bezeichnet. Der Uebergang des Etwas in das Anderssein stammt nicht aus der Vergleichung dessen, was innerhalb und ausserhalb der Grenze ist — denn in der Vergleichung wird beides als ruhend gedacht; und nach den Praemissen hat das Etwas das Anderssein nur in der Berührung neben sich und im eigentlichen Sinne nur an sich. Dass es in dasselbe aufgenommen wird und dass dadurch der Uebergang des Ansichseins in das Anderssein zu Stande kommt, und die Veränderung als „dem

Sein angehörend" und demselben durch den eigenen Begriff gleichsam eingeboren erkannt wird: dazu liegt in den vorangehenden, erzeugenden Begriffen kein Grund. Die Praemissen scharf gefasst gebieten vielmehr die Trennung; denn die Grenze bildet allein die Vermittelung, in der sich das Etwas und Anderssein berühren; und die Grenze, diese Gemeinschaft im Punkte, ist ihrem Wesen nach ebensosehr ausschliessende Abwehr als Berührung. Etwas und Anderssein liegen durch die scheidende Grenze ruhig neben einander. Warum bleibt das Anderssein nicht draussen? oder woher denn der Uebergang des Etwas in das Andere? Die Vorstellung der räumlichen Bewegung, die schon im Werden erschien, spielt hier von Neuem mit. Aber das Werden war ja im Dasein überwunden. Es thut nichts. Der überwundene Feind rebellirt. Die Bewegung des Werdens durchbricht die Grenze des Daseins und wird dadurch Veränderung. Dann ist jedoch diese nicht dadurch entstanden, weil „das Anderssein nicht ein Gleichgültiges ausser dem Etwas, sondern sein eigenes Moment" ist. Vielmehr ruht sie dann auf einem Zwiespalt zwischen dem Werden und der Grenze.

Der entgegengesetzte Begriff (das negative Moment) wird an andern Stellen durch eine vorgreifende, sich zwischenschiebende Anschauung gewonnen, wie sie schon bei der reflektirenden Vergleichung mitwirkte. Sie reisst in den entscheidendsten Augenblicken das reine Denken mit sich fort und führt es dahin, wohin es durch sich allein nie gelangen würde.

Zunächst bezeichnen wir hier eine an vielen Stellen wiederkehrende Deutung der Negation, die, in sich unlogisch, nur durch eine sich unterschiebende verwandte Anschauung etwas Schein gewinnt. Wir finden sie zuerst in dem Fürsichsein.[1] Indem das Etwas im Andern mit sich selbst zusammengegangen ist,[2] ergiebt sich das Fürsichsein. Da dies nur auf sich bezogen ist, wird es dadurch das Eins.

[1] Encyklopaedie §. 96 ff.

[2] Encyklopaedie §. 95. Wir nehmen hier vorläufig die Richtigkeit die-

„Das Fürsichsein als Beziehung auf sich selbst ist Unmittelbarkeit, und als Beziehung des Negativen auf sich selbst ist das Fürsichseiende oder das Eins — das in sich Unterschiedslose und damit das Andere aus sich Ausschliessende."

„Die Beziehung des Negativen auf sich selbst ist negative Beziehung, Unterscheidung des Eins von sich selbst, die Repulsion des Eins d. i. Setzen vieler Eins. Nach der Unmittelbarkeit des Fürsichseins sind diese viele Seiende, und die Repulsion der seienden Eins ist insofern ihre Repulsion gegen einander als vorhandener oder gegenseitiges Ausschliessen."

„Die Vielen sind aber das Eine, was das Andere ist, jedes ist Eins oder auch Eins der Vielen; sie sind daher eins und dasselbe. Oder die Repulsion an ihr selbst betrachtet, so ist sie als negatives Verhalten der vielen Eins gegen einander ebenso wesentlich ihre Beziehung auf einander; und da diejenigen, auf welche sich das Eins in seinem Repelliren bezieht, Eins sind, so bezieht es sich in ihnen auf sich selbst. Die Repulsion ist daher ebenso wesentlich Attraktion; und das ausschliessende Eins oder das Fürsichsein hebt sich auf."

Diese Entwickelung ist von Einer Seite einfach. Das Eins stösst sich von sich ab und entzweit sich dadurch in viele; dieses Viele geht aber durch die Anziehung in die Einheit zurück. Repulsion und Attraktion sind hier die Mächte der Entwickelung. Wir lassen dabei auf sich beruhen, was oben bereits nachgewiesen ist. Es sind nämlich Attraktion und Repulsion besondere Richtungen der allgemeinen räumlichen Bewegung. Das abstrakte Denken ignorirt zwar das Bild der räumlichen Bewegung, aber macht diese concrete Anschauung heimlich zu seinem Vehikel. Ohne die begleitende Vorstellung der räumlichen Bewegung ist die Repulsion und Attraktion innerhalb des Eins völlig unverständlich. Es kommt hier indessen darauf

ser Entwickelung an, werden sie jedoch weiter unten bei der Untersuchung der Identität erwägen.

an, wie die Repulsion gewonnen ist. Die Attraktion fällt der Untersuchung der Identität anheim, die Repulsion der Negativität.

Die Beziehung des Negativen auf sich bildet das Eins. Das Andere erschien nämlich als die Negation des Etwas. Indem aber das Etwas in dem Andern sich selbst wiederfindet, bezieht es sich in dieser Negation der Negation auf sich selbst. Diese Beziehung des Negativen auf sich selbst wird ohne Weiteres für negative Beziehung erklärt, d. h. wie hinzugesetzt wird, Unterscheidung des Eins von sich selbst, die Repulsion des Eins, Setzen vieler Eins. Da die Negation der Negation, die Beziehung des Negativen auf sich selbst, die Position herstellt, sieht man nicht ein, wie nun plötzlich die Beziehung des Negativen auf sich, diese Bedeutung vergessend, sich gegen sich selbst kehrt und zu einer solchen negativen Beziehung wird, welche das eben hergestellte Ganze in sich selbst „zersplittert.“[1] Die Beziehung des Negativen auf sich bezieht gerade das Sein auf sich selbst und umschliesst es zur Einheit eines Ganzen. Sie ist das Moment der Totalität. Wie kann sie sich denn plötzlich zur negativen Beziehung umsetzen? Es erscheint nirgends der dialektische Impuls zur „Unterscheidung des Eins von sich selbst.“ Oder bricht die Veränderung aus dem zweiten Stadium wieder durch? Dann fehlt das Abstossen von sich. Denn die Veränderung war v o r dem Eins des Fürsichseins.

Gesetzt aber, wir geben die negative Beziehung zu, erhellt dann die „Unterscheidung des Eins von sich selbst?“ Ist negative Beziehung gleich Repulsion von sich?

Die Negation ist ein logischer Begriff, die Repulsion ein realer. Inwiefern entsprechen sich beide? Es ist wohl zu verstehen: etwas wird verneint und diese Verneinung wird verneint. Was heisst es aber: das Eins verneint sich in sich selbst? Es ist völlig unbegreiflich, wenn sich nicht die Anschauung unterschiebt: das Eins stösst sich von sich ab. Allerdings ist die logische Verneinung mit der realen Repulsion

[1] Logik I. S. 194 „die Selbstzersplitterung des Eins.“

verwandt. Sie entspricht jener Abweisung des Fremden, welche mit der Selbstbehauptung des Bestimmten eins ist. Daraus folgt aber gar nicht, dass die negative Beziehung auf sich selbst in eine Repulsion von sich selbst kann verwandelt werden. Und wenn es geschieht, so hat sich eine reale Anschauung untergeschoben, die mit dem logischen Ausdruck der negativen Beziehung auf sich nichts gemein hat. Zwischen der Negation und Repulsion besteht nur eine vage Analogie der Vorstellung, ehe die Bewegung im Allgemeinen, der die Repulsion unter sich befassende Begriff, ist entwickelt worden. Auf diese Nothwendigkeit lässt sich weder der vorangehende, noch nachfolgende Theil der Logik irgendwo ein. Die Bewegung und zwar das räumliche Bild derselben, wie auch in der Repulsion dies und kein anderes angeschaut wird, ist die unbegründete und darum allenthalben schwankende Voraussetzung der Dialektik und der erste Fehler tritt immer wieder zu Tage.

Es liegt in dem Begriff: das Eins stösst sich von sich selbst ab, nicht eine einfache Vorstellung der Mechanik, wie es scheinen möchte, sondern schon der schwierige Gedanke einer freien Thätigkeit aus sich selbst, einer rein aus sich und auf sich selbst wirkenden Substanz. Werden diese grossen Begriffe so leicht gewonnen?

Dieselbe Missdeutung der Negation kehrt unter kaum veränderter Gestalt an vielen Stellen wieder.

Ein Beispiel bietet der Begriff des Unterschiedes. Das Wesen ist bestimmt als das Sein durch Aufheben der Vermittelung mit sich vermittelt, somit als die reflektirte Identität mit sich. „Das Wesen,“ heisst es weiter,[1] „ist nur reine Identität und Schein in sich selbst, als es die sich auf sich beziehende Negativität, somit Abstossen seiner von sich selbst ist; es enthält also wesentlich die Bestimmung des Unterschiedes.“ Sollte die sich auf sich beziehende Negativität nichts Anderes bezeichnen, als die Entstehung aus der aufgehobenen Negation,

[1] Encyklopaedie §. 116.

so dass dies Wesen die Negation noch in sich trägt, so würde durch diese Bestimmung nichts Neues hervorgehen. Es wird daher anders gefasst und willkürlich in die Anschauung umgesetzt: das Wesen stösst sich von sich selbst ab.

Andere Beispiele finden sich da, wo das Ganze in die Kraft übergeht,[1] wo sich die Substanz in die Accidenzen absetzt,[2] wo die Substanz in der Causalität sich als das Negative ihrer selbst setzt,[3] endlich, wo sich das Allgemeine des kategorischen Urtheils in die Unterschiede des hypothetischen entzweiet.[4] Der Gegenstoss in sich selbst ist auf den ersten Blick eine vorgefasste Analogie der Mechanik, aber tiefer erforscht die Wirkung einer freien Selbstbestimmung — denn die Masse sollicitirt sich selbst — und ohne diese ein unverständliches Wort. So viel wird hier unter dem logischen Schein der reinen Negativität eingeführt.

Verfolgen wir weiter die vielwirkende Negation aus dem abstrakten Reich der Logik in ein concreteres Gebiet. Das Verhältniss des Geistes zur Natur ist eine der grössten Fragen der Philosophie. Sie wird folgendermassen bestimmt.

„Der Begriff des Geistes," so wird erklärt,[5] „kann nur aufgestellt werden, indem sein Verhältniss zur Natur betrachtet wird. Weil es das Wesen der Natur ist, der entäusserte Gedanke zu sein, die Weise des Aussersichseins aber dem Begriffe des Gedankens nicht entspricht, eben deswegen lässt die Natur das stete Streben erkennen, die Form des Aussereinanders abzustreifen, zu sich selbst zu kommen. Die schwere Materie sucht fortwährend ein Centrum. Dieses Centrum ist ein mathematischer Punkt, d. h. vollständige Negation des Aussereinanders. Alles in der Natur strebt so, sein Aussereinander zu vernichten, zu seinem Centrum zu kommen. Gelänge

[1] Encyklopaedie §. 136. [2] das. §. 150. 151. [3] das. §. 154.
[4] das. §. 177. Vgl. die entsprechenden Stellen der Logik.
[5] Hegel Encyklopaedie §. 381 f., Philosophie der Geschichte S. 20 ff. vgl. Erdmann Leib und Seele nach ihrem Begriff und Verhältniss zu einander. 2. Aufl. 1849. §. 5.

es der Natur, ihr Centrum zu erreichen, so wäre sie nicht räumliche Existenz, d. h. nicht mehr Natur.“ — — „Die Natur ist also der erstarrte Gedanke, der nicht dazu kommt, sich zu finden, bei sich zu sein.“ — — „Zu dieser Aufhebung (Idealität) des Aussereinanders, zu welcher es in der Natur nicht kommen kann, kommt der Gedanke in der Sphäre des Geistes, ja der Geist ist selbst nichts Anderes, als diese Idealität, dass das Aussereinander negirt ist. So ist das Wesen des Geistes, Negation der Natur zu sein, und eben als sie aufhebend, ihre Wahrheit. War nun das Wesen der Natur Aussersichsein, so ist das Wesen des Geistes Beisichsein. Der Geist sucht nicht sein Centrum, sondern hat es gefunden, ist Bewusstsein, Ich; so ist er nicht nur gedachter, sondern zugleich sich und Anderes denkender Gedanke. Wir sind (göttliche) Gedanken, die zugleich denken, sind Subjekt und Objekt des Denkens zugleich. Ist dies aber das Wesen des Geistes, so kann als sein Begriff nichts Anderes angegeben werden, als dies Insichsein oder Beisichsein d. h. die Freiheit. Der Begriff des Geistes ist Freiheit, weil er bei sich ist.“

In dieser Ableitung ist der Geist als die Negation der Natur bestimmt und zwar, wie deutlich erhellt, nicht als eine logische Verneinung, die nur vernichten, aber nicht auf eine höhere Stufe erheben, noch den Widerspruch der Natur, ausser sich zu sein und doch sich selbst zu suchen, lösen würde. Die Negation ist das Entgegengesetzte und zugleich Höhere. Wie gewinnt nun die Dialektik dieses Höhere, das zwar die niedere Stufe der Natur verneint, also nach der verneinenden Seite bestimmt ist, zugleich aber etwas in sich selbst Bestimmtes (Positives) ist, das jenseits der logischen Verneinung liegt? Die mitgetheilte Stelle erläutert dieses Neue an dem Gegensatz der Präpositionen: ausser und bei. Die Natur ist ausser sich, der Geist ist bei sich. Zuerst ist dabei offenbar der Gegensatz dieser Richtungen aus der Anschauung vorweggenommen. Es ist die Klarheit der räumlichen Abmessungen, aus welcher diese Wechselbeziehung stillschweigend geschöpft ist. Das Aussen ist dem Innen, das Ausser sich sein dem In sich (bei sich)

sein so augenscheinlich entgegengesetzt, dass die negirende Dialektik ihre Verneinung zu diesem Gegentheil leichtlich steigert. Immer aber muss es trotz dieser Klarheit hervorgehoben werden, dass der positive Gegensatz als solcher von der blossen Negation nicht kann erreicht werden. Der Gegensatz ist gleichsam die im Wirklichen verdichtete und durch die Gewalt des Wirklichen vollzogene Verneinung. Dies Wirkliche als der Träger der Negation schleicht sich leise mit der gewonnenen Negation ein, weil in der Welt der gewöhnlichen Vorstellung, in der es für sich nichts Abstraktes giebt, das Abstrakte mit den lebendigen Kräften verknüpft ist. Jedesfalls entdecken wir in der dem Aussersichsein entgegengesetzten Vorstellung des Beisichseins einen Griff der vorausstrebenden Anschauung. Bei näherer Untersuchung zerrinnt uns indessen von einer andern Seite die eben gepriesene Klarheit des Gegensatzes. Das Aussersichsein der Natur ist die räumliche Ausdehnung und die materielle Verkörperung, und dies ist die eigentliche und erste Bedeutung des Ausser. Sollte nun das Insich- und Beisichsein der wirkliche durch die unmittelbare Anschauung ergriffene Gegensatz sein, so müssten wir auch hier die räumliche Bedeutung erkennen. Denn, wie schon Aristoteles bemerkt, der Gegensatz findet sich immer innerhalb desselben Geschlechtes, desselben Gebietes. Hier ist indessen die ganze Scene verwechselt. Das Beisichsein, das sich den Schein eines räumlichen Gegensatzes giebt, wird verstanden, wie man es in übertragener Bedeutung versteht. Diese übertragene Bedeutung versteht man aber nur, wenn man schon vorweg eine Vorstellung des sich aus sich bestimmenden Geistes hat. Wenn man das Beisichsein, das durch den Gegensatz klar sein soll, alsbald mit der Freiheit gleichsetzt, wenn man sodann diesen Begriff der Freiheit als Grundbegriff des Geistes zum Massstab der weitern Entwickelung macht:[1] so ist dies alles nach dem Vorangehenden kein Schritt der sich aus

[1] Vgl. Erdmann a. a. O. §. 7 und die weitere Entwickelung der Psychologie.

sich bewegenden Dialektik, sondern ein Sprung der Vorstellung an der Hand der kühnen Sprache.

Der Geist als Negation der Natur wird durch den Uebergang von der Natur zum Geiste noch eigenthümlicher bestimmt.[1] Der Uebergang ergiebt sich durch den Gattungsprocess als den höchsten Naturprocess. Inwiefern die Betrachtung desselben zu dem Fortschritt ins Unendliche führt, wird dieser Widerspruch durch den Begriff des Geistes gelöst. Das Wesentliche ist darin Folgendes.

Gattung und Exemplar stehen sich einander gegenüber. Die Gattung erzeugt sich und ihr Erzeugniss ist ein Einzelnes (Exemplar). Das Einzelne steigert sein Dasein, indem es seine Begierde an dem andern Geschlecht befriedigt. Es unterliegt aber gerade dadurch der Gewalt der Gattung, denn indem es sich fortpflanzt, geht es an diesem Vorgang entweder sogleich oder nach und nach unter. So geht es ins Unendliche fort. Das Allgemeine, das sich bethätigen will, thut es auf Kosten des Einzelnen und zeigt sich als mächtiger Zweck, dessen Mittel das Einzelne ist; aber das Erzeugniss ist doch auch nur ein Exemplar, das wieder Mittel werden muss, und so fort ins Unendliche. Das Einzelne dagegen sucht sich des Allgemeinen zu bemächtigen, indem es die Gattung zur Befriedigung seiner Lust macht. Aber die Befriedigung ist nur augenblicklich; sie gebiert daher immer wieder die Begierde und so fort ins Unendliche. Der unendliche Progress fordert hier, wie überall, Entgegengesetztes als identisch zu fassen. Daher ist der Progress der ins Endlose sich mehrenden Individuen, welcher im Verlauf des Gattungsprocesses dem Allgemeinen entgegentritt, auch für dieses (das Allgemeine) die Forderung, dass es sich als identisch mit dem Einzelnen fasse, d. h. sich selbst im Einzelnen erkenne. Ebenso tritt dem Einzelnen der endlose Progress der Siege des Allgemeinen entgegen. Dieser Progress ist die Forderung an das Einzelne, dass es sich als identisch mit dem Allgemeinen fasse, d. h. im Allgemeinen

[1] Erdmann §. 6 f. S. 49 ff. Hegel Encyklop. §. 374.

nicht ein Fremdes, sondern sein eigenes Wesen erkenne. Die Wahrheit jenes unendlichen Progresses ist die wirkliche Identität beider Factoren oder dass das Allgemeine im Einzelnen zu sich selbst komme, darin seiner bewusst sei und das Einzelne im Allgemeinen bei sich bleibe oder darin sich selbst wisse. Diese Wahrheit jenes unendlichen Progresses ist der Begriff des Geistes.

In dieser ganzen Erörterung halten wir es für eine blosse ausserhalb der Sache gebildete Ansicht, dass Gattung und Exemplar sich so feindlich gegenüberstehen und gleichsam auf einander Jagd machen. Vielmehr verwirklicht und erhält sich die Gattung in den Exemplaren und ist nichts ausser denselben. Wer gäbe ihr ein selbständiges Dasein? Das Produkt der Vereinigung, so lange es geschlechtslos ist, als die Gattung selbst und so lange als die Gattung zu fassen, bis es hernach Eines Geschlechtes und dadurch Exemplar (gegen die Gattung feindselig) wird, das heisst in der That nichts anderes als das Wesen der Gattung in das Unentwickelte, in den Mangel setzen. Das Exemplar hat auch keineswegs die Richtung, das Allgemeine, die Gattung durch seine Lust zu vernichten. Vielmehr ist diese Lust, wie jede ungetrübte, das Zeichen eines Sieges, den der Zweck der Natur feiert; und daher ist in derselben gerade Einzelnes und Gattung eins.[1]

Nehmen wir indessen diese vermeintliche Feindschaft, die zwischen Gattung und Einzelnem soll gesetzt sein, vorläufig an. Es mag nun auf dem bezeichneten Wege die Aufgabe entstehen, den Widerspruch zu lösen. Dies soll dadurch zu Stande kommen, dass sich das Allgemeine im Einzelnen und das Einzelne im Allgemeinen erkenne. Wie schlägt denn hier jene Befehdung des äussern Daseins (das Exemplar geht an der Gattung unter, indem es sie fortpflanzt) urplötzlich in das Erkennen über? Wird

[1] Aristoteles hat schon diese Einheit trefflich bezeichnet (über die Seele Buch II. 4 §. 2) und früher Plato im Gastmahl (p. 207 d. St.). Die Alten, welche den Sinn der Natur so tief anschauten, ahnen von einem solchen Widerspiel zwischen Gattung und Einzelnem durchaus nichts.

denn dadurch, dass der einzelne Mensch sich in der Menschheit erkennt, jenes endlose Erzeugen und Absterben aufgehoben? Ohne dies ist der Widerspruch immer noch vorhanden. Es erhellt aus diesem Einwurf deutlich, dass zwischen der zur Lösung des hervorgetretenen Widerspruchs geforderten und wiederum der als Erkennen ergriffenen Einheit des Einzelnen und Allgemeinen eine grosse Kluft liegt. So geschickt auch die Vermittelung angelegt ist, in den Praemissen liegt so viel nicht, als herausgezogen wird. Es ist der Grundgedanke, dass das Einzelne sich im Allgemeinen wisse, aus dem Vorangehenden nicht geboren, sondern aus der Vorstellung aufgenommen. Wir sind also zur Bestimmung der Negation nicht weitergekommen. Oben sollte das räumliche Aussersichsein verneint werden. Es geschah durch einen Sprung in das geistige Beisichsein. Hier soll der Widerspruch zwischen der Gattung und dem Exemplar und somit wesentlich der Untergang des zeitlichen Daseins verneint werden. Es geschieht durch einen Sprung in die geistige Einheit des Allgemeinen und Einzelnen. [1]

Wir brechen diese Beispiele ab. Sie belegen, was an sich aus der Natur der Sache folgte. Der Gegensatz stammt nicht aus dem reinen Denken, sondern aus der aufnehmenden Anschauung.

Es ergiebt sich aus diesem allen für die Dialektik des reinen Gedankens ein unvermeidliches Dilemma. Entweder ist die Verneinung, durch welche sie allein den Fortschritt des zweiten und dritten Moments vermittelt, die reine logische Verneinung (A, nicht-A) — dann aber kann sie weder im zweiten Moment etwas in sich Bestimmtes erzeugen noch im dritten Moment eine Vereinigung zugeben. Oder sie ist der reale Gegensatz — dann ist sie wiederum nicht auf logischem Wege zu erreichen und die Dialektik ist keine Dialektik des reinen Denkens. Wer

---

[1] Vgl. Chalybäus Natur- und Geistesphilosophie in Fichtes Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie. 1839. III. S. 160 ff. In diesem Aufsatz heissen mit Recht die dialektischen Uebergänge die Gliederkrankheit des Systems.

daher dem so genannten negativen Moment der Dialektik schärfer ins Auge sieht, wird in den meisten Fällen der Anwendung etwas Vieldeutiges entdecken.

3. Als der zweite logische Begriff, der dem reinen Denken dient, damit es sich aus der Leere des Anfangs wiederum fülle und aus der unbestimmten Weite verdichte, ist oben die Identität bezeichnet worden.

Satz und Gegensatz werden durch die Identität zu einem Begriff versöhnt, der über ihnen steht und daher „ihre Wahrheit" ist. Auf diese Weise erscheint die Identität im Resultate als die reale Einheit; sie ist jedoch in ihrem Grunde nichts als die Reflexion einer logischen Gleichheit. Betrachten wir diese Kluft im Einzelnen.

Wir sind dieser Identität schon oben begegnet, da aus der Gleichheit des Seins und Nichts das Werden hervorsprang. Das reine Sein ist das leere Sein, so wurde gesagt, und das leere das reine. In dieser in sich absterbenden Ausgleichung liegt, wie wir zeigten, kein Antrieb, das Nichts in das Sein und das Sein in das Nichts real einzubilden. Weil in der Zergliederung des Werdens Sein und Nichtsein als zwei Factoren erscheinen, ist doch nicht das zur Ruhe gekommene Niveau des reinen und leeren Seins die Aufnahme des einen Factors in den andern. Wie sie zusammen ein Neues erzeugen können, das ist die Frage; aber nicht wie sie in irgend einer allgemeinen Reflexion ihren Gegensatz abstumpfen oder ihre Farbe verbleichen.

Wir untersuchen dieselbe Identität an einem Punkte von grosser Bedeutung[1]. Das daseiende Etwas ist durch seine Qualität endlich und veränderlich. „Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes und so fort ins Unendliche."

„Diese Unendlichkeit ist die schlechte oder negative Unendlichkeit, indem sie nichts ist, als die Negation des Endlichen,

[1] Encyklopaedie §. 93 ff. vgl. Logik I. S. 160.

welches aber ebenso wieder entsteht, somit ebenso sehr nicht aufgehoben ist, — oder diese Unendlichkeit drückt nur das Sollen des Aufhebens des Endlichen aus. Der Progress ins Unendliche bleibt bei dem Aussprechen des Widerspruchs stehen, den das Endliche enthält, dass es sowol Etwas ist, als sein Anderes, und ist das perennirende Fortsetzen des Wechsels dieser einander herbeiführenden Bestimmungen."

„Was in der That vorhanden ist, ist, dass Etwas zu Anderem und das Andere überhaupt zu Anderem wird. Etwas ist im Verhältniss zu einem Anderen selbst schon ein Anderes gegen dasselbe. Somit da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht, — beide haben keine weitere als ein und dieselbe Bestimmung, nämlich ein Anderes zu sein, — so geht hiemit Etwas in seinem Uebergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen, und diese Beziehung im Uebergehen und im Andern auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit. Oder negativ betrachtet, was verändert wird ist das Andere, es wird das Andere des Andern. So ist das Sein, aber als Negation der Negation, wieder hergestellt und ist das Fürsichsein."

Es ist erstlich das Endliche (das Etwas). Dann wird in der Veränderung darüber hinausgegangen; dies Negative oder Jenseits des Endlichen ist das Unendliche. Drittens wird über diese Negation wieder hinausgegangen; es entsteht eine neue Grenze, wieder ein Endliches. Dies ist die vollständig sich schliessende Bewegung, die bei dem angekommen, was den Anfang machte; es entsteht dasselbe, von dem ausgegangen worden war, d. i. das Endliche ist wieder hergestellt. Dasselbe ist also mit sich selbst zusammengegangen und hat nur sich in seinem Jenseits wiedergefunden.

So ist das Endliche und Unendliche diese Bewegung, zu sich durch seine Negation zurückzukehren. Sie sind nur als Vermittelung in sich. Das Affirmative ist die Negation der Negation.

In diesen Gedanken sind für das System die wesentlichsten

Punkte gewonnen.[1] Da das Endliche im Unendlichen mit sich zusammengeht, so ist dadurch der Begriff der Totalität entstanden. Das wahrhaft Unendliche erhält sich im Endlichen und bleibt in der Totalität aller endlichen Bestimmtheiten bei sich selbst. Das Unendliche ist nur das Positive, indem es aus der Vernichtung des Endlichen ewig hervorgeht. Es ist diese Ableitung dergestalt die Grundlage aller weitern Bestimmungen, dass man sie noch in der Religionsphilosophie (in der Immanenz Gottes) wieder erkennt. Im Obigen will sich die Grundanschauung des Systems begründen, dass alles, was sich entwickelt, in der Veränderung mit sich selbst zusammengeht, der wiederkehrende Rhythmus der Begriffe und der Dinge.

Die Identität wirkt dies Alles. Betrachten wir indessen näher, woraus sie selbst geschlossen und wie viel wiederum aus ihr geschlossen worden.

Die schlechte Unendlichkeit wird zur wahrhaften, weil das Eine, das in das Andere übergeht, mit diesem Andern verglichen, selbst ein Anderes ist. Das Eine ist das Andere, das Andere das Eine.[2] Daher sind beide eins; und in dieser Einheit kehrt wie in dem Kreise der Totalität das Eine in dem Andern nur zu sich selbst zurück.

Das Eine und das Andere wird zusammengestellt. Indem nur das Verhältniss der gegenseitigen Beziehung aufgefasst wird, erlischt jedes eigenthümliche Kennzeichen; und es ist unter dieser Voraussetzung gleichgültig, ob man das Eine oder das Andere das Andere nennt.

Aber diese nackte Beziehung des vergleichenden Denkens geht den Gedanken der Sache nichts an. Es wird daraus

---

[1] Die Wichtigkeit erhellt namentlich aus der Anmerkung zur Encyklopaedie §. 95 über die Einheit des Endlichen und Unendlichen.

[2] Zur Erläuterung dieser Identität ist vielfach auf das lateinische, unter sich ausgeglichene *aliud, aliud* hingewiesen. So heisst es im Zusatz zur Encyklopaedie §. 92. 1840. S. 182: „Fragen wir nunmehr nach dem Unterschied zwischen dem Etwas und dem Andern, so zeigt es sich, dass beide dasselbe sind, welche Identität denn auch im Lateinischen durch die Bezeichnung beider als *aliud, aliud* ausgedrückt ist."

nichts; denn es schwebt die Vergleichung hoch über der Sache. Aus einer solchen Gleichgültigkeit wird keine Einheit, aus einer solchen Indifferenz keine übergreifende Totalität geboren. Was rührt es zwei neben einander gestellte Dinge, dass das eine das andere, und das andere das eine heissen kann? Es ist das Nichts-sagendste von der Welt. Mehr ist aber nicht gesagt.

Ist denn die s. g. schlechte Unendlichkeit wirklich überwunden? Zunächst verläuft das Endliche, das wieder Endliches erzeugt, ins Unendliche. Aber das Werdende ist gleich dem Erzeugenden; beides endlich. Das Andere ist Etwas, Etwas das Andere. In dieser Beziehung ist allerdings Identität da, aber nur in dieser Beziehung. Der Verlauf ins Unendliche ist dadurch nicht gebunden; er geht in gerader Linie fort. Das Unendliche bleibt die Wiederholung, die schlechte. Nirgends biegt sie in sich zurück.

Dass ein Unendliches über diese Wiederholung übergreift und mit sich selbst zusammengeht, diese Totalität des Unendlichen ist eine grosse Anschauung, aber geht aus den Praemissen nirgends hervor. Die kahle Vergleichung, dass von zweien das Eine auch das Andere und das Andere auch das Eine sei, begründet nimmer die wunderbare Thatsache der Schöpfung, dass sich etwas in seiner Veränderung erhalte und verwirkliche. Hegel sagt[1]: „das Selbstbewusstsein ist das nächste Beispiel der Praesenz der Unendlichkeit." Es bezieht sich auf ein Anderes; aber diese Beziehung auf den äussern Gegenstand als solche ist entfernt; es geht in dem äussern Gegenstand mit sich selbst zusammen; indem es Anderes aufnimmt und in sich trägt, ist es bei sich selbst; es ist „das Fürsichsein als vollbracht und gesetzt." Ein Beispiel muss aus dem Allgemeinen verstanden werden, dessen Beispiel es ist, wie umgekehrt das Allgemeine in dem Beispiel — hier in dem nächsten Beispiel — angeschauet werden soll. Aber ein solcher Zusammenhang ist in dem vorliegenden Falle nicht da. Aus der abgerissenen Vergleichung

[1] Logik I. S. 175.

des äusserlichsten Daseins, aus dem leichten Spiel, dass am Ende alles ein Etwas ist — denn darauf läuft die Identität hinaus — ist das Wesen des Selbstbewusstseins nicht zu ahnen. Das Selbstbewusstsein entwickelt sich an dem Gegenschlag des Gegenstandes und wird in sich zurückgeworfen. Eine solche Rückkehr ist in der Ableitung nur Schein. In der Zahlenreihe (1 + 1 + 1...) ist das eine Glied, was das andere ist. Es ist dieselbe Identität; aber nirgends ist da Rückkehr. Die Zahlen ergiessen sich fort und fort, und wo wären sie in diesem Strome bei sich selbst? Die Sache verhält sich nicht anders. Es erhellt also, dass der Gedanke trotz der Identität noch in der schlechten Unendlichkeit hängt; und in der Ableitung ist man über jenes endlose „Sollen" trotz aller Versicherung nicht hinausgegangen.

Auf diese Weise soll denn die Totalität, sonst nur in der beschränkten Sphäre des Endlichen vom menschlichen Geiste zu überschauen, für das Unendliche gewonnen sein. Es wäre eine leichte Sache, wenn nun die grossen Begriffe des sich abschliessenden Ganzen und der in sich zurückkehrenden Bewegung innerhalb dieses Ganzen feststünden. Gegen die Allmacht der übergreifenden, die Dinge in sich zurückbiegenden Unendlichkeit ist die ausgehöhlte Identität der Vergleichung so ohnmächtig, wie ein Kind, das gegen den Sturm anspricht. In diesem Missverhältniss steht die hin und herfahrende Reflexion zu dem grossen Resultate, das sie verkündigt; es lässt sich indessen eine solche Vermessenheit aus der Höhe der schwindelnden Abstraktion wohl erklären.

Das Ansichsein, das Anderssein, das Fürsichsein sind fortan der wiederkehrende Typus der ganzen Dialektik. Sie sollen die immanente d. h. innerlich inwohnende Bewegung der Begriffe und Dinge sein, und sind doch nur äusserlich, wie im Vorigen gezeigt wurde, aus blossen Beziehungen der über den Dingen schwebenden Vergleichung, also nur aus den sogenannten und sonst so verschmähten Reflexionsbegriffen gewonnen.

Wir begegnen derselben Identität mit denselben Ansprüchen an den verschiedensten Punkten. Die Einheit der Repulsion und

Attraktion wird unten zur Sprache kommen.[1] Wenn das Mass im Masslosen mit sich selbst zusammengeht und dadurch das Wesen erzeugt, so wirkt in dieser Wendung dieselbe Identität der Reflexion. Wir übergehen diesen Fall, der auch an andern Bedenken leidet, um die Identität noch in den kühnsten Bewegungen der Dialektik zu betrachten.

Es ist die grösste metaphysische Erkenntniss des Systems, dass die Nothwendigkeit der Substanz die Freiheit des Begriffs sei;[2] es versöhnen sich darin die feindlichsten Gegensätze des Gedankens. Aber auf welcher Vermittelung ruht denn der zwischen der Nothwendigkeit und Freiheit, zwischen der Substanz und dem Begriff geschlossene Friede? Die Momente sind folgende:[3]

Indem sich die Substanz als absolute Macht zur Accidentalität bestimmt, ist sie wirkend, Causalität; und was sie hervorbringt, ist ein Gesetztes.

Die Substanz ist Ursache, insofern sie gegen ihr Uebergehen in die Accidentalität sich in sich reflektirt und so die ursprüngliche Sache ist.

Von der Ursache ist die Wirkung verschieden; diese ist als solche Gesetztsein. Aber das Gesetztsein ist zugleich Unmittelbares; und indem die Ursache wirkt, setzt sie voraus (sie hat sich entzweit). Es ist hiemit eine andere Substanz vorhanden, auf welche die Wirkung geschieht. Diese ist als unmittelbar nicht activ, sondern passiv. Aber als Substanz wirkt sie gegen, d. h. sie hebt die Activität der ersten Substanz auf. Beide reagiren gegenseitig. Die Causalität ist hiemit in das Verhältniss der Wechselwirkung übergegangen.

Die in der Wechselwirkung als unterschieden festgehaltenen Bestimmungen sind an sich dasselbe. Die eine Seite ist Ursache, ursprünglich, activ, passiv, wie die andere. Was als zwei Ursachen erschien, das ist an sich nur Eine Ursache, indem sie sich in ihrer Wirkung als Substanz aufhebt und sich

[1] Vgl. Abschnitt VII. [2] Encyklopaedie §. 110.
[3] Vgl. das. §. 150 ff., besonders §. 157. 158.

in diesem Wirken erst verselbständigt. Die Wechselwirkung ist selbst dies, jede der gesetzten Bestimmungen auch wieder aufzuheben und in die entgegengesetzte zu verwandeln. In der Ursprünglichkeit wird durch die Gegenwirkung eine Wirkung gesetzt, d. h. die Ursprünglichkeit wird aufgehoben; die Action einer Ursache wird zur Reaction u. s. f.

Dieser reine Wechsel mit sich selbst ist die enthüllte Nothwendigkeit, die unendliche Beziehung auf sich selbst.

Indem sich die Selbständigkeit der Substanz in unterschiedene selbständige abstösst, ist das Erzeugte, wie das Erzeugende, Substanz, und indem die Ursachen und Wirkungen agiren und reagiren, gleichen sie sich wiederum darin unter sich und mit der Substanz aus. Die Substanz bleibt also in dieser Wechselbewegung mit sich selbst zugleich bei sich. Dieses Beisichbleiben ist daher die Wahrheit der Nothwendigkeit, die Freiheit.

Man glaubt in diesem Gedankengange mehr zu haben, als man hat. Wenn man auf den Grund sieht, so ist die Identität, welche zum Eckstein der Freiheit gemacht ist, nur eine höchst formale Gleichstellung, in der man die grössten Unterschiede gelissentlich fallen lässt. Die Eine Substanz erzeugt aus sich Substanzen; das Eine ist also, was das Andere ist. Sie ist in dieser Bewegung bei sich selbst. In der Wechselwirkung ist die Ursache Wirkung und die Wirkung Ursache; die eine ist, was die andere ist. In der Wechselwirkung kehrt also die Substanz, die sich in der Causalität entäusserte, in sich zurück. Die Freiheit — ein grosses Wort! — hat also in dieser Beziehung keinen andern Inhalt, als diesen Trost der Substanz, dass das Entstehende doch Substanzen sind und die Wirkungen als gegenwirkend wiederum Ursachen. Dies Verhältniss ist die abstrakteste Reflexion, allenthalben anwendbar, wo sich etwas regt. Wer hat es je Freiheit genannt? Dann wäre die Nothwendigkeit auch Freiheit, wenn der Herr den Sklaven schlägt; denn darin sind sie identisch, dass sie beide Substanzen sind; und der Sklav, der den Rücken hergiebt, ist wirkend in dieser

Gegenwirkung, wie der Herr in der ersten Ursache. Was die Dialektik an dieser Stelle Freiheit nennt, besitzt auch das geknechtete Volk.

Wie wenig diese Identität der Reflexion ausreicht, zeigt sich auf gleiche Weise in der eigenthümlichen Sphäre des Metaphysischen. Die Substanz ist Gott und der Begriff ist Gott. Nur da, mag man sagen, kommt der Gedanke zu seinem Rechte. Es mag sein. Jedoch ist auch da alles unbestimmt. Denn die Ableitung passt gleicher Weise auf die blinde Emanation wie auf die freie Schöpfung aus dem Begriff des Zweckes. Auch in dem Fatum der Emanation würde, so weit diese metaphysischen Betrachtungen reichen, die Substanz bei sich bleiben; denn das Entstehende ist wieder eine Substanz, und die Gegenwirkung wirkt wie die Ursache. Wenn aber in dem grossen Begriff, dass die Nothwendigkeit die Freiheit ist, die blinde Nothwendigkeit mit der bewussten gleich berechtigt wird: so erhellt, dass nichts bewiesen ist, da zu viel bewiesen ist.

Da das, was sich in der schwebenden Vergleichung für den formalen Gesichtspunkt (Substanz, Ursache) identisch zeigt, von der Substanz ausgeht, so bleibt sie darin bei sich. Dieses „bei sich selbst sein", der Identität entlockt, verdeckt und versteckt den hinzugedachten Begriff der bewussten That. Ohne diese hat die Freiheit keinen Sinn; ohne diese hat auch der Ausdruck des subjektiven Begriffs keinen Sinn. Und doch ist nach der ausdrücklichen Erklärung[1] der Unterschied des selbstbewussten Denkens im Logischen noch gar nicht vorhanden! Dieser Widerspruch ist deutlich genug, wenn man nicht etwa eingestehen will, dass die abgeleitete Freiheit keine Freiheit sei.

In der Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit meint der Geist seinen Sieg zu feiern und frohlockt bei dem grossen Worte; aber er müsste den Glauben daran verlieren, wenn er keinen andern Grund hätte, als diese Identität einer über den

---

[1] Encyklopaedie §. 167.

Substanzen und Wirkungen schwebenden Vergleichung. Bei der grössten Zwietracht, bei den ungeheuersten Widersprüchen der Wirkungen und Gegenwirkungen würde sich dieselbe Identität nachweisen lassen. So machtlos ist sie, und doch wird sie als die Macht und Freiheit der Substanz bezeichnet, als die Mutter des Begriffs. Diese herausgedachte Gleichheit ist nicht einmal ein Schatten der schöpferischen Einheit.

Dieselbe Identität schlägt noch einmal im System eine kühne Brücke; sie macht den Uebergang vom subjektiven Zweck zu der Idee, die als die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität bestimmt wird.[1]

Indem sich der endliche Zweck verwirklicht, wird diese Subjektivität und der blosse Schein der objektiven Selbständigkeit aufgehoben; da der Zweck des Gedankens der Welt eingebildet ist, so stehen Gedanke und Welt nicht mehr starr einander gegenüber. Indem der mechanische und chemische Process unter die Herrschaft des Zweckes getreten sind, stehen sie nicht mehr negativ gegen den Begriff; und der Begriff hat gesiegt. Aber der Widerspruch kehrt wieder. Der ausgeführte Zweck wird Sache und dadurch selbst wieder Mittel und Material. Darin stellt sich der Zweck sogleich als ein an sich nichtiges, nur ideelles dar. Es heben sich die Formbestimmungen (Zweck und Mittel) auf. Was eben Zweck war, ist nun Mittel. In dieser Identität schliesst sich der Zweck mit sich selbst zusammen. So ergiebt sich die absolute an und für sich seiende Subjektivität, welche die Einheit ihrer selbst und der Objektivität für sich, subjektiv ist — die Idee (die Einheit des Zwecks und der Welt in der Form der Subjektivität).

Es liegt hier dieselbe Weise der Identität vor, wie in dem Unendlichen, das im Endlichen zu sich selbst zurückkehrt, oder in der Substanz, die in ihren Produkten bei sich bleibt; — aber sie ist, genauer besehen, ebenso machtlos. Es ist dasselbe Miss-

[1] Vgl. Encyklopaedie §. 212 ff., Logik III. S. 232 f.

verhältniss zwischen der Identität, die den neuen Begriff erzeugen soll, und diesem Begriff selbst.

Der Nerv der ganzen Entwickelung liegt in der Identität von Zweck und Mittel, da die verwirklichten Zwecke wieder Mittel werden und so ins Unendliche verlaufen. Ist dadurch erreicht, was erreicht werden soll? nämlich die Totalität des Zwecks, die Einheit des Zwecks und der Welt in der Form der Subjektivität, die Idee als der absolute Zweck, der das Dasein der Welt ist, so dass die Idee nicht bloss Harmonie in sich ist, sondern vollkommene Durchdringung?[1] Die endlichen Zwecke schreiten in gerader Linie fort; indem sich in Einem und demselben Zweck und Mittel wechselseitig ablösen, eilen sie abwärts. Wenn das, was eben Zweck war, verwirklicht wiederum Mittel wird, so liegt in dieser Ausgleichung der Funktionen kein Antrieb, dass die Zwecke sich zu Einem Kreise umbiegen oder dass sie gar als die gleichsam zur Weltkugel sich abrundende Totalität der Idee erscheinen. Dass die Zwecke Ein sich selbst bestimmendes und sich selbst verwirklichendes Ganze bilden, wie die Glieder des Leibes: diese grosse Anschauung ist aufgenommen, aber in jener Identität nicht bewiesen. Allerdings ist in dem Lebendigen der Zweck Mittel und das Mittel Zweck. Aber diese organische Einheit, auf die Weltanschauung ausgegedehnt, ist nur durch die Herrschaft eines umfassenden Zweckes zu verstehen, von der die Ableitung keine Andeutung enthält.

Auf diese Weise erhellt, dass die dialektische Identität mehr giebt, als sie hat. Während sie das Moment des Concreten sein soll, ist sie nichts als eine Identität der Abstraktion. Ihr Ursprung und ihre vermeintliche Wirkung stehen in geradem Widerspruch.[2]

4. Es kommt hiebei noch ein Mittel in Betracht. Indem

---

[1] Vgl. Rechtsphilosophie. Ausg. von 1833. S. 23.

[2] Ein belehrendes Beispiel findet sich namentlich Encyklopaedie §. 234, wo die Identität auf ähnliche Weise den Uebergang vom Wollen zur absoluten Idee bahnen soll.

die Dialektik den Widerspruch hervortreibt, um in den klaffenden Gegensätzen desto sicherer die Sehnsucht der Vereinigung zu erregen, erscheint häufig der Verlauf ins Unendliche *(progressus in infinitum)* als die verständliche Form, in der sich der Widerspruch darstellt. So geht in der Qualität die Veränderung fort und fort von Einem ins Andere, und es wird aus dieser negativen Unendlichkeit die positive hervorgebracht.[1] Indem sich das Mass ins Masslose stürzt und hier in unendlichem Wechsel verläuft, wird das Wesen erzeugt.[2] Der subjektive Zweck verliert sich in eine unendliche Reihe und giebt darin einem neuen Erzeugniss Dasein, der Idee.[3] Das Wollen verwickelt sich in den unendlichen Progress der Verwirklichung des Guten und die absolute Idee wird erzeugt.[4] In der Glückseligkeit verfallen die Neigungen in den unendlichen Progress, einander aufzuheben und zu befriedigen. Aus dieser Unbestimmtheit erhebt sich der Begriff des freien Willens.[5] Indem die Rache, das verletzte Recht herstellend, von dem Interesse particulärer Persönlichkeit ausgeht, ist sie nur neue Verletzung und setzt sich ins Unendliche fort. Dieser Widerspruch löst sich in der Strafe.[6] Diese Weise der Argumentation ist sehr beliebt geworden. Denn ein solches Fortrollen ins Unendliche leuchtet als Unbestimmtheit ein, und der erkennende Geist, dessen Wesen Bestimmtheit ist, will diese nicht ertragen. Indessen warnt schon Spinoza vor einer solchen Beweisführung.[7] Sie lenkt die Gedanken ins Abstrakte; und was begründet werden soll, wird nicht aus der Sache begründet, sondern nur indirekt angedeutet. Wo aber aus diesem Verlauf ins Unendliche wieder in die Totalität umgebogen wird, um den neuen Begriff zu fassen: da geschieht es nur durch einen weiten Sprung. Wenn die Tangente eines Kreises ins Unendliche geht, so ist leicht zu erkennen, dass sie nicht eine in sich zurückkehrende Linie ist. Aber der bestimmte Kreis oder die Ellipse ist dadurch nicht gefunden. Man würde

[1] Encyklopaedie §. 93. [2] das. §. 109. [3] das. §. 211.
[4] das. §. 234. [5] das. §. 480. [6] das. §. 500.
[7] De intellectus emendatione p. 424 (ed Paul.).

welches aber ebenso wieder entsteht, somit ebenso sehr nicht aufgehoben ist, — oder diese Unendlichkeit drückt nur das Sollen des Aufhebens des Endlichen aus. Der Progress ins Unendliche bleibt bei dem Aussprechen des Widerspruchs stehen, den das Endliche enthält, dass es sowol Etwas ist, als sein Anderes, und ist das perennirende Fortsetzen des Wechsels dieser einander herbeiführenden Bestimmungen."

„Was in der That vorhanden ist, ist, dass Etwas zu Anderem und das Andere überhaupt zu Anderem wird. Etwas ist im Verhältniss zu einem Anderen selbst schon ein Anderes gegen dasselbe. Somit da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht, — beide haben keine weitere als ein und dieselbe Bestimmung, nämlich ein Anderes zu sein, — so geht hiemit Etwas in seinem Uebergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen, und diese Beziehung im Uebergehen und im Andern auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit. Oder negativ betrachtet, was verändert wird ist das Andere, es wird das Andere des Andern. So ist das Sein, aber als Negation der Negation, wieder hergestellt und ist das Fürsichsein."

Es ist erstlich das Endliche (das Etwas). Dann wird in der Veränderung darüber hinausgegangen; dies Negative oder Jenseits des Endlichen ist das Unendliche. Drittens wird über diese Negation wieder hinausgegangen; es entsteht eine neue Grenze, wieder ein Endliches. Dies ist die vollständig sich schliessende Bewegung, die bei dem angekommen, was den Anfang machte; es entsteht dasselbe, von dem ausgegangen worden war, d. i. das Endliche ist wieder hergestellt. Dasselbe ist also mit sich selbst zusammengegangen und hat nur sich in seinem Jenseits wiedergefunden.

So ist das Endliche und Unendliche diese Bewegung, zu sich durch seine Negation zurückzukehren. Sie sind nur als Vermittelung in sich. Das Affirmative ist die Negation der Negation.

In diesen Gedanken sind für das System die wesentlichsten

Punkte gewonnen.[1] Da das Endliche im Unendlichen mit sich zusammengeht, so ist dadurch der Begriff der Totalität entstanden. Das wahrhaft Unendliche erhält sich im Endlichen und bleibt in der Totalität aller endlichen Bestimmtheiten bei sich selbst. Das Unendliche ist nur das Positive, indem es aus der Vernichtung des Endlichen ewig hervorgeht. Es ist diese Ableitung dergestalt die Grundlage aller weitern Bestimmungen, dass man sie noch in der Religionsphilosophie (in der Immanenz Gottes) wieder erkennt. Im Obigen will sich die Grundanschauung des Systems begründen, dass alles, was sich entwickelt, in der Veränderung mit sich selbst zusammengeht, der wiederkehrende Rhythmus der Begriffe und der Dinge.

Die Identität wirkt dies Alles. Betrachten wir indessen näher, woraus sie selbst geschlossen und wie viel wiederum aus ihr geschlossen worden.

Die schlechte Unendlichkeit wird zur wahrhaften, weil das Eine, das in das Andere übergeht, mit diesem Andern verglichen, selbst ein Anderes ist. Das Eine ist das Andere, das Andere das Eine.[2] Daher sind beide eins; und in dieser Einheit kehrt wie in dem Kreise der Totalität das Eine in dem Andern nur zu sich selbst zurück.

Das Eine und das Andere wird zusammengestellt. Indem nur das Verhältniss der gegenseitigen Beziehung aufgefasst wird, erlischt jedes eigenthümliche Kennzeichen; und es ist unter dieser Voraussetzung gleichgültig, ob man das Eine oder das Andere das Andere nennt.

Aber diese nackte Beziehung des vergleichenden Denkens geht den Gedanken der Sache nichts an. Es wird daraus

---

[1] Die Wichtigkeit erhellt namentlich aus der Anmerkung zur Encyklopaedie §. 95 über die Einheit des Endlichen und Unendlichen.

[2] Zur Erläuterung dieser Identität ist vielfach auf das lateinische, unter sich ausgeglichene *aliud, aliud* hingewiesen. So heisst es im Zusatz zur Encyklopaedie §. 92. 1840. S. 182: „Fragen wir nunmehr nach dem Unterschied zwischen dem Etwas und dem Andern, so zeigt es sich, dass beide dasselbe sind, welche Identität denn auch im Lateinischen durch die Bezeichnung beider als *aliud, aliud* ausgedrückt ist.“

bare (somit sinnliche) Qualität ist.“ Die authentische Erklärung gestattet keinen Zweifel. Die Logik des reinen Gedankens versteht unter unmittelbar, was sie gar noch nicht verstehen kann, — das Sinnliche.

6. Die dialektische Methode rühmt sich eines immanenten Zusammenhanges. „Das Dialektische,“ wird behauptet,[1] „ist das Princip, wodurch allein immanenter Zusammenhang und Nothwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt.“

Die Selbstentwickelung der Wissenschaft aus ihrem eigensten Grunde im Gegensatze äusserlich geborgter und zusammengetragener Kenntnisse wird mit dem immanenten Zusammenhang bezeichnet. Die Bestimmungen der Wissenschaft sollen sich selbst weiterführen, und die Bewegung, die ohne fremden Impuls lediglich dem Begriff der Sache zugehört, heisst der immanente Zusammenhang.

Wir haben bereits vielfach gesehen, dass die Anschauung da eingreift, wo die Dialektik zu Ende ist. Sie hält mit einem neuen Gewicht das ablaufende Räderwerk im Gange. In solchen Fällen ist der immanente Fortschritt nur Schein.

Wir erinnern besonders an die Vorstellung der räumlichen Bewegung, ohne welche schon das Werden nicht verstanden werden konnte, und welche wie eine Dolmetscherin die weitern Entwickelungen — namentlich die Quantität — begleitete. Sie durchbrach von aussen den geschlossenen Zusammenhang und trieb ihr Wesen unberufen mit.

Wir werden weiter unten sehen,[2] dass der Zweck — vielleicht der grösste Begriff — nicht in seiner Wirklichkeit verstanden ist. Ehe indessen seine Ableitung auch nur versucht werden kann, wird er vorweggenommen und spielt in die Begriffe hinein. Namentlich geschieht es im Mass, sobald es über die erste und äusserliche Bedeutung hinaus eine Beziehung auf das Wesen in sich trägt. Es geschieht da, wo aus dem Beisichsein

---

[1] Encyklopaedie §. 81.

[2] S. die Untersuchung über den Zweck. Abschnitt X.

die Freiheit hervorgehoben wird. Die Substanz ist in den Accidenzen nur darum bei sich, weil die Accidenzen als ihr Zweck gedacht werden. Im physischen Process der Wechselwirkung ist die Freiheit nimmer zu erreichen.[1] In diesen Fällen ist der immanente Zusammenhang dadurch verletzt, dass ein späterer Begriff, den es für die Betrachtung noch gar nicht giebt, stillschweigend schon im Gepräge des frühern mitwirkt.

Die Totalität des Unbedingten und die innerhalb derselben zurückkehrende Bewegung erscheint früh und zwar schon in der positiven Unendlichkeit.[2] Aber der Begriff ist, wie wir zeigten, nur aufgenommen, nicht begründet. Der Beweis ist höchstens der negative des sonst entstehenden Verlaufs ins Unendliche. Diese wichtige Bestimmung treibt nun in dem dialektischen Gang mit fort und tritt mit ganzer Bedeutung in der Idee als System von Ideen hervor.[3]

Der immanente Zusammenhang wird sich vornehmlich an dem Begriff der Materie bewähren oder widerlegen. Sie erscheint der gewöhnlichen Vorstellung schlechthin als das, was ausser dem Gedanken ist, da sie den Raum erfüllt, im Aeussern Widerstand leistet und nur die Sinne, diese äusserlich werdende Intelligenz, berührt. Wie lässt sie sich vom reinen Denken erzeugen, das die Begriffe nur aus seiner Natur bestimmt? Man zweifele nicht, ob auch in der Logik von dieser äusserlichen Materie die Rede sei. Denn ohne sie wäre namentlich der äusserlich zusammenhaltende Mechanismus,[4] der das Neutrale hervorbringende Chemismus[5] und der die unorganische Natur aneignende Process des Lebens[6] schier unbegreiflich. Ehe diese im dialektischen Verlauf entstehen können, muss die äusserliche Materie, auf deren Möglichkeit sie stehen, begriffen sein. Wir finden sie daher schon in der Lehre vom Wesen als die „daseiende Dingheit“[7] bestimmt.

---

[1] S. oben S. 62. [2] das. S. 61. [3] Encyklopaedie §. 214 ff.
[4] das. §. 195 ff. [5] das. §. 200 ff. [6] das. §. 216 ff.
[7] das. §. 126 ff.; vgl. Logik II. S. 134 ff. In der Lehre vom Mass und vom Wesen finden sich zwischen der grössern Logik und der Ency-

Wir wollen hier die ganze Entzweiung, die mit der Lehre vom Wesen eintritt, nicht untersuchen. Die Reflexion in sich und die Reflexion in Anderes ruht sonst allein auf der früher eingebrachten Vorstellung der Bewegung. Die im ersten Theil (der Lehre vom Sein) zu Borg genommenen Anschauungen (Repulsion und Attraktion, Continuität und Discretion u. s. w.) setzen sich im zweiten Theil (der Lehre vom Wesen) fort und steigern sich weiter.

Die Existenz geht nach der Darstellung aus dem Grunde hervor und ist die unmittelbare Einheit der Reflexion in sich und der Reflexion in Anderes. Sie ist daher die unbestimmte Menge von Existirenden als in sich reflektirten, die zugleich ebensosehr in Anderes scheinen, relativ sind und eine Welt gegenseitiger Abhängigkeit bilden. Diese Relativität und den mannigfachen Zusammenhang mit andern Existirenden enthält das Existirende an ihm selbst und in sich als Grund reflektirt, und so ist es Ding.

Hiernach steht das Ding an sich in Beziehung auf eine ihm äusserliche Reflexion, worin es mannigfaltige Bestimmungen hat; es ist dies das Abstossen seiner von sich selbst in ein anderes Ding an sich; dies Abstossen ist der Gegenstoss seiner in sich selbst, indem jedes nur ein Anderes ist als sich aus dem Andern wiederscheinend. Das Ding verhält sich darin zu sich selbst. Es ist dessen eigene Beziehung auf sich als auf ein Anderes, was dessen Bestimmtheit ausmacht. Diese Bestimmtheit des Dinges an sich ist die Eigenschaft des Dinges.

---

klopaedie wesentliche Unterschiede der Entwickelung. Form und Materie erscheinen in der grössern Logik schon früher II. S. 82 ff. Warum hat man noch nicht über diesen doppelten Gang der absoluten Methode Rechenschaft gegeben? Da über Hegels Gedankenwelt so viel nach der populären Seite geschrieben wird, um den strengen Kreis zu öffnen und durch diesen Riss Viele hineinzuziehen: vermeidet man offenbar die tiefern und dunklern Regionen der Dialektik, die, der Menge unzugänglich, doch allein den wissenschaftlichen Grund oder Ungrund des Ganzen enthalten. Bei dieser Verschiedenheit folgen wir der später geschriebenen Encyklopaedie.

Ein Ding hat Eigenschaften; sie sind seine bestimmten Beziehungen auf Anderes. Die Eigenschaft ist die Beziehung, worin die Dinge sich als die sich von sich selbst abstossende Reflexion begegnen, worin sie unterschieden und bezogen sind.

Die Reflexion in Anderes ist hiernach im Grunde auch unmittelbar an ihr selbst die Reflexion in sich. Daher sind die Eigenschaften ebenso sehr selbständig und von ihrem Gebundensein an das Ding befreit. Weil sie aber nur die von einander unterschiedenen Bestimmtheiten des Dinges als reflektirt in sich sind, sind sie nicht selbst Dinge, als welche concret sind, sondern in sich reflektirte Existenzen als abstrakte Bestimmtheiten, Materien (z. B. elektrische, magnetische Materien). Die Materie ist die abstrakte oder unbestimmte Reflexion in Anderes oder die Reflexion in sich zugleich als bestimmte. Sie ist daher die daseiende Dingheit, das Bestehen des Dinges. Das Ding ist ein Dieses.

Dieses Ding als der bloss quantitative Zusammenhang der freien Stoffe ist das schlechthin veränderliche. Die Stoffe circuliren aus diesem Ding unaufgehalten hinaus oder herein ohne eigenes Mass oder Form. Die Materie als die unmittelbare Einheit der Existenz mit sich ist gleichgültig gegen die Bestimmtheit. Dieses Ding ist das schlechthin auflösbare. Die vielen verschiedenen Materien gehen daher in die Eine Materie, die Reflexionsbestimmung der Identität, zusammen.

In dieser Darstellung sind die Materien von der Einen Materie, der Materie überhaupt, abgeleitet. Sie sind aus der Selbständigkeit der Eigenschaften gewonnen, die Eigenschaften aber aus der Reflexion in Anderes, da sich das Existirende von sich abstösst und sich darin zu einem Andern verhält.

Die Eigenschaften mögen sich in sich reflektiren; sie mögen vergleichungsweise in einer selbständigen Aeusserung hervortreten. Aber es sind darum die Eigenschaften von ihrem Gebundensein an das Ding nicht befreit. Vielmehr behalten sie wesentlich in ihm ihre Wurzel. Es folgt daher gar nicht, dass die Eigenschaften Materien sind.

Allerdings vermittelt die Materie für die Anschauung das selbständige Bestehen. Aber die Selbständigkeit der Beziehungen, wie sie im reinen Denken erscheinen kann, hat damit nichts zu thun. Dessenungeachtet wird diese logische Selbständigkeit, die Selbständigkeit im nackten Gedanken, dergestalt in die Anschauung übersetzt, dass das Ding in den Materien ein „dieses" wird. Ist die „Diesheit," die „daseiende Dingheit" ohne die Anschauung des Raumes zu verstehen? Nach dem System wäre diese eine Anticipation der Naturphilosophie und daher ein Einbruch in den immanenten Zusammenhang. Aber ohne die frische Anschauung vertrocknet die logische „Diesheit" zur *haecceitas* bei dem Scholastiker Duns Scotus.

Wer in dem dialektischen Geflecht der Bestimmungen die von aussen eindringende Anschauung gewahren will, gewahrt sie leicht.

„Die Materien strömen in die Eine Materie zurück." Sollte dies nur logisch gefasst werden, so wäre dadurch nur die Unselbständigkeit der Eigenschaften bezeichnet. Aber die Anschauung der materiellen Festigkeit und Auflösung liegt in den oben mitgetheilten Worten offen vor. Woher diese aus dem reinen Gedanken; der nur im „Aether" der Abstraktion verkehrt?

Die dialektische Geburt der Materie, die durch Ausdrücke wie Reflexion in sich und Reflexion in Anderes beschrieben wird, wäre nimmer zu verstehen, wenn sich diesen Abstraktionen nicht das Bild der Anschauung, wie die Figur zu einem geometrischen Beweise, stillschweigend unterschöbe.

Kurz, es gehört weder nothwendig der Eigenschaft ein eignes Substrat der Materie zu, noch folgt diese Materie aus den vorangehenden Bestimmungen. Der vermeinte immanente Zusammenhang ist durchlöchert.

Es wäre leicht zu zeigen, wie aus dem unmittelbar folgenden Verlauf der scharfe Begriff der Form ebenso wenig hervorgeht, als der Begriff der Materie aus der eben behandelten Verbindung.

Wenn an dieser Stelle der Logik das Ding in seinem materiellen Dasein wirklich erreicht wäre, so könnte jener Uebergang vom Subjekt zum Objekt, der durch das vollendete System der Schlüsse geschieht,[1] überflüssig scheinen. Doch das ist wol ein Irrthum. Denn es wird ja noch einmal ein ähnlicher Uebergang nöthig.

Die in sich vollendete sich selbst genügende logische Idee fällt von sich in die äusserliche Natur ab. Dieser Schluss der Logik, der den Anfang der Naturphilosophie bildet, ist bereits von scharfsinnigen Beurtheilern in Anspruch genommen. Was kann doch die in sich vollkommene Idee bestimmen, sich ausser sich zu setzen und die schwere Arbeit des eben vollbrachten Laufes noch einmal von vorn zu beginnen? Wenn darauf geantwortet ist,[2] dass sich die concrete logische Idee doch nur im abstrakten Elemente des Denkens entwickelt hat und sich darum in die Natur entäussert: so sucht die schon als concret gesetzte Idee eine abermalige Concretion. Der Begriff, der als wahrhaft concret gepriesen worden ist, inwiefern er die Gegensätze in sich gebunden hält, dies „schlechthin Concrete," muss dennoch erfahren, dass er nur das Concrete im Abstrakten sei, und will nun sich aus sich setzend das Concrete im Concreten werden. Woher erfährt er's aber? Nur aus jener Anschauung, die er als Empirie verschmäht. Ohne diese müsste die dialektische Methode, gesetzt dass sie in dem Verlauf der Logik nichts schuldig bliebe, mit der Idee, der ewigen Einheit des Subjektiven und Objektiven, beruhigt schliessen. Sie thut es nicht; denn sie wird inne, dass die logische Welt im abstrakten Elemente des Denkens nur ein „Schattenreich" sei. Sie kennt zwar schon, wie wir sehen, eine frühere Welt, aber nicht aus dem reinen Denken. In der Kluft zwischen der Logik und der Naturphilosophie geht der immanente Zusammenhang unter.

[1] Encyklopaedie §. 193; vgl. über diesen Uebergang die Untersuchung des Schlusses im XVIII. Abschnitt.

[2] Vgl. Schaller die Philosophie unserer Zeit S. 174 ff.

Wenn wir uns mitten in das geschlossene System stellen und den ununterbrochenen Faden vom ersten Ansatze bis zur vollen Entwickelung verfolgen, so gewahren wir hie und da eine merkwürdige Ungleichheit, indem die stetige Fortsetzung abreisst und nur künstlich wieder aufgefangen wird. Wir wollen einige dieser Stellen bezeichnen. Vielleicht finden Andere den Grund der Sache. Wir sehen darin eine Störung des immanenten Zusammenhangs.

Es geschieht nämlich vielfach, dass ein Kreis von Begriffen mit einer reifen Gestalt schliesst und dadurch einen neuen Kreis beginnt, dann aber dessen erster neuer Begriff weit hinter dem letzten des alten Kreises zurücksteht. Das Continuum ist darin durchbrochen.

So vollendet sich das Urtheil in der apodiktischen Form. Der Schluss geht daraus als die Einheit des Begriffs und des Urtheils hervor. Aber die erste Form des Schlusses — dieser zufällige Schluss der sinnlichen Qualität — reiht sich nur mit Gewalt an die Nothwendigkeit des apodiktischen Urtheils.[1]

Die höchste Form des Schlusses ist die disjunktive. Denn das vermittelnde Allgemeine ist als Totalität seiner Besonderungen und als ein einzelnes Besonderes gesetzt. Der Begriff hat sich darin realisirt. Die Einheit, die sich bestimmt hat, ist das Objekt. Das Objekt in seiner Unmittelbarkeit ist der Mechanismus und zwar zunächst in der Form des Aggregats. So sind denn der gegliederte disjunktive Schluss und die rohe Form des Haufens die nächsten Nachbarn. Jener soll diesen hervorbringen. Der disjunktive Schluss, wenn er anders den Begriff der Objektivität erzeugt, erzeugt diese als ein in den Momenten des Begriffs sich selbst genügendes Wesen. Wie viel weiter greift dieser Begriff als das Aggregat![2]

Die Psychologie läuft in eine hohe Spitze aus. Es ist der Begriff der Willkür und der Glückseligkeit. Der Wille ist in dem allgemeinen Zweck der Glückseligkeit von der Verein-

[1] Encyklopaedie §. 179. 183. [2] das. §. 192 ff.

zelung befreit, in der er als ein besonderer Trieb oder eine besondere Leidenschaft befangen ist. Der objektive Geist ist dadurch die Einheit des theoretischen und praktischen. Von der so gewonnenen Höhe fällt der dialektische Gedanke zunächst in das Mein und Dein hinab.[1]

Der Schluss der Rechtsphilosophie hält das Weltgericht über die Volksgeister. In dieser Dialektik erhebt sich das Wissen des absoluten Geistes „als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die Vernunft frei für sich und die Nothwendigkeit und Natur nur als seiner Offenbarung dienend und Gefässe seiner Ehre sind." Der Weltprocess der Geschichte hat diesen Begriff geboren, und doch fängt das nächste Stadium, das diese Bestimmung entfaltet, wieder mit der Form des Absoluten in sinnlicher Gestalt, der Kunst an.[2]

Es ist dabei der allgemeine Gesichtspunkt, dass sich der Begriff in jedem Kreise seines Daseins von der Unmittelbarkeit befreien und in sich selbst vermitteln müsse. Daher erhebe sich die Dialektik von dem Niedrigsten und steige, durch die Betrachtung der Sache genöthigt, zu dem Höchsten in jeder Sphäre. Es mag sein. Aber damit ist nicht gezeigt, wie es geschehe, dass die viel bedeutsamere frühere Stufe in die platte Unmittelbarkeit der folgenden versinkt. Auch scheint diese gewaltsame Umwälzung der Begriffe nicht die Regel des dialektischen Uebergangs zu sein. Wir sehen ihn in den meisten Fällen stetiger fortschreiten. Der immanente Zusammenhang ist daher an den angezeigten Stellen gefährdet.

Wir geben noch Eine Probe und liefern dazu nur den Stoff, ohne in eine weitläufige Nachweisung einzugehen, die doch immer in dasselbe Ende auslaufen würde. Ein unbefangener Blick mag genügen.

Die Dialektik entwirft den Mechanismus, den Chemismus und das Leben als eine ebenso logische Kategorie, wie früher die Qualität, die Quantität und das Mass. Sie behandelt

[1] Encyklopaedie §. 481. 488. [2] das. §. 552. 556.

unter dem Mechanismus das Aggregat, den differenten Mechanismus, wie Fall, Begierde, und den absoluten, wie das Sonnensystem.[1] Im Chemismus erscheinen die gespannten Extreme und das Neutrale.[2] Im Leben findet sich die innere Gestaltung, die Assimilation und der Gattungsprocess.[3] Dieselben Begriffe kehren zum Theil in der Naturphilosophie in derselben Ordnung und Bedeutung wieder, wie z. B. die letzten unter dem thierischen Organismus.[4] Die Ansicht, die dabei herrschen soll, ist nicht zu verkennen. Was in der Logik als allgemeine Form aus dem reinen Denken abgeleitet wird, das empfängt in der Naturphilosophie seine eigenthümliche Besonderung und es soll die leibliche Verwirklichung des reinen Gedankens überraschen. Allerdings sind die logischen Kategorien allgemeiner verstanden. Dies Allgemeine kann indessen eine doppelte Entstehung haben. Ist es eine Abstraktion von der Anschauung der Wirklichkeit, oder ein Urbild des reinen Gedankens zu einer spätern Geburt in der Natur? Wer namentlich den absoluten Mechanismus, der von der Astronomie geborgt ist, wer den Chemismus, der ohne die Thatsache des Neutralen nicht zu verstehen ist, wer endlich die Processe des Lebens bedenkt, in denen sogar Staubfaden und Pistill, Männchen und Weibchen logisch deducirt sein müssten, der wird billig daran zweifeln, dass diese vermeintlich logischen Kategorien rein logisch sind und nichts als Erzeugnisse des streng auf sich bezogenen, nur aus sich schöpfenden menschlichen Denkens.

Man hat Hegel's Naturphilosophie als seine angewandte Logik bezeichnet, inwiefern in der Naturphilosophie die abstrakten Kategorien der Logik zur Concretion kommen. Die Sache verhält sich umgekehrt. Die Logik ist kein Erzeugniss des reinen Denkens, wie sie behauptet, sondern an vielen Stellen eine sublimirte Anschauung, eine anticipirte Abstraktion der Natur.

---

[1] Encyklopaedie, §. 195 ff. [2] das. §. 200 ff. [3] das. 216 ff.
[4] das. §. 252.

Es lässt sich kaum sagen, wie viel Fremdes durch die Vorstellung der räumlichen Bewegung und durch solche zubereitete Kategorien der Erfahrung, wie wir eben darlegten, in die reine, bildlose und voraussetzungslose Dialektik eingedrungen ist. Wer diese Elemente mit ihren Folgen zusammenfasst, wird an den immanenten Fortgang und die nackte Selbstentwickelung des Begriffs nicht mehr glauben. Das Meiste ist von der Erfahrung aufgenommen. Wenn die Anschauung das geliehene Gut zurückforderte, so käme das reine Denken an den Bettelstab.

7. Die dialektische Bewegung behauptet eine Bewegung der Sache zu sein. „Die Logik enthält den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist.“ Das Denken thut nichts hinzu; es sieht nur, wie sich die Sache selbst macht. Der schöpferische Begriff, der sich in der Nothwendigkeit seiner Entwickelung darstellt, stellt dadurch die Nothwendigkeit der sich entwickelnden Welt dar. Es sind die Stufen, auf denen sich das Denken zum Sein bestimmt.

Wenn sich die dialektische Methode durch solche Absichten empfielt, so scheint sie mit der Entwickelung zusammenzufallen, die man die genetische Betrachtung genannt hat. Wer da weiss, wie eine Sache entsteht, hat sie verstanden. Das Geheimniss der Erkenntniss ist das enthüllte Geheimniss der Erzeugung der Dinge. Wenn die dialektische Methode in Einem Schlage zu erzeugen und zu erkennen behauptet, so hätte sie hier die letzte Höhe erstiegen. Wir fragen daher billig: ist die dialektische Methode mit der genetischen eins und dasselbe?[1]

Wo die Dialektik zur Anwendung gekommen ist, da schwebt die dialektische Entwickelung über der organischen und genetischen wie eine höhere Gliederung und bekümmert sich um diese nicht. Denn sie will die nothwendige oder ewige Be-

[1] Vgl. Erdmann Leib und Seele. 2. Aufl. S. 27.

wegung eines Gegenstandes sein, die Entwickelung, welche darin bestehe, dass der Gegenstand nothwendig die in ihm liegenden Bestimmungen heraussetzen müsse. Die sogenannte genetische Betrachtung soll dagegen den Gegenstand nur darstellen, wie er aus den veranlassenden Ursachen hervorgehe. Das zeitliche Werden eines Gegenstandes soll mit seinem ewigen Werden nicht nothwendig zusammenfallen. Die Staaten seien z. B. aus gewaltthätiger Unterdrückung und Räubereien entstanden; sie haben ihren zeitlichen Ursprung in der Unsittlichkeit; die Nothwendigkeit der Staaten aber werde erkannt, wenn wir sie in ihrer ewigen Entwickelung betrachten d. h. nachweisen, wie die sittliche und vernünftige Natur des Menschen den Staat als nothwendig postulirt und deswegen hervorbringt.

Hier ist offenbar die genetische Betrachtungsweise gegen die dialektische herabgedrückt. Wo nur von veranlassenden Ursachen die Rede ist, da wird Niemand die genetische Betrachtung für erreicht halten. Wenn die Geometrie eine genetische Definition des Kreises giebt, wenn die Analysis die genetischen Definitionen der Curven in Formeln fasst und aus diesen als aus der Entstehung der Sache die Eigenschaften ableitet, wenn die einzelnen Naturwissenschaften bewusst oder unbewusst dem grossen Gedanken nachgehen, die schaffende Natur in ihrer gesammten Entwickelung zu begreifen, wenn selbst die Geschichte die Analogie des organischen Lebens bis in das Werden und Wachsen der Völker und Staaten verfolgt: so steht eine solche genetische Betrachtungsweise mitten in dem vollen Grunde der Sache und lässt die armseligen veranlassenden Ursachen dahinten. Der ewige Ursprung des Staates soll in der sittlichen Natur des Menschen liegen, der zeitliche aber in der Unsittlichkeit gewaltthätiger Unterdrückung. Unmöglich. Der erste Keim des Staates als solchen, dieser Blüte des Sittlichen, muss immer in der vernünftigen Natur liegen. Gesetzt dass sich diese am Anfange der Dinge gegen Räubereien zusammenraffte, so liegt der innere Grund der Entwickelung

immer in dieser That des Sittlichen. Dass der Staat aus Räubereien entstehe, wird Niemand sagen. Die Nothwendigkeit der Entwickelung soll nicht durch eine genetische Betrachtung erreicht werden, sondern nur durch diejenige Behandlung des Gegenstandes, die es nicht mit dem Zufälligen, sondern mit dem Nothwendigen, nicht mit dem Zeitlichen, sondern mit dem Ewigen zu thun habe. Es lässt sich dies nicht zugeben, wofern man nur zwischen Beschreibung des Vorganges und ergründender Erzeugung desselben unterscheidet. Wenn die höhere Geometrie den geraden Kegel aus der Umdrehung eines rechtwinkligen Dreiecks um die eine Kathete entstehen lässt und aus der berechneten Entstehung die Gesetze des Kegels ableitet, oder wenn der Physiker für bestimmte Umstände aus den Gesetzen der Reflexion und Refraction den Regenbogen entwirft und an feste Bedingungen bindet, so wird Niemand dieser genetischen Betrachtung Nothwendigkeit absprechen. Die genetische Methode erzählt nicht, wie eine Chronik, nach der Folge der Zeit, sondern sie entwickelt aus den Gründen, mögen diese streng in der Vergangenheit liegen, oder mag der in die Zukunft greifende Zweck schon die Anfänge der Dinge durchdringen.

Was bezeichnet denn überhaupt der Ausdruck einer ewigen Entwickelung im Gegensatze der zeitlichen? Soll das Ewige in dieser Verbindung das Nothwendige bedeuten, so ist das Nothwendige nur dann energisch und also wahrhaft nothwendig, wenn es das Zeitliche regiert und nicht dem Zufalle überlässt. Sollte nun das Zeitliche anders werden, als das Ewige, so müsste für dies Verhältniss im Ewigen eine Bestimmung gefunden werden, das würde sagen, im Dialektischen eine Bestimmung für das Genetische. Umsonst sehen wir uns nach so etwas um. Die dialektische Nothwendigkeit geht ihren Weg, die Wirklichkeit, deren Entwickelung die genetische Methode sucht, den ihrigen. Es ist nichts als die Voraussetzung einer praestabilirten Harmonie, dass beide an den Endpunkten irgendwie zusammentreffen.

Dieser Zwiespalt zwischen der dialektischen Construction

des Begriffs und der genetischen Entwickelung der Dinge liegt nicht in der Absicht;[1] aber wir finden ihn bei genauerer Beobachtung an vielen Orten des Systems; in der Logik, wie wir zeigten, bei der Behandlung der continuirlichen Grösse vor dem Raum und ohne den Raum, der discreten Grösse vor der Zeit und ohne die Zeit, der extensiven und intensiven Grösse in ihrer Verbindung vor der Bewegung und ohne die Bewegung. Aus der Naturphilosophie führen wir ein sprechendes Beispiel an.[2] Die animalische Gestalt wird als der Begriff in seinen daseienden Bestimmungen gefasst. Daher finden sich in ihm drei Systeme (Kopf-, Brust- und Unterleib- oder Verdauungssystem), welche nach dem Unterschiede ihrer Formbestimmtheit als Sensibilität, Irritabilität und Reproduction den Momenten des Begriffes überhaupt, der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit entsprechen, in deren letztem aber als der Einheit der beiden vorigen und der concreten Totalität des Ganzen das Subjekt erst sein wirkliches Fürsichsein als Einzelnes vollende. Wir wollen nicht die naheliegende Consequenz ziehen, dass hiernach sich das Individuum im Unterleibe vollendet. Wir machen nur darauf aufmerksam, dass in der Entwickelung der Thierreihe gerade das reproductive System zuerst in vorherrschender Bedeutung auftritt. Die höhere Steigerung des sensibilen Systems, die in den sich mehr und mehr ausbildenden beiden Hemisphären des Gehirns deutlich an den Tag tritt, bleibt nach den Untersuchungen der vergleichenden Physiologie das charakteristische Kennzeichen des sich erhebenden Thierlebens. Auch in dem sich entwickelnden Embryo waltet das reproductive System vor.

[1] Vgl. z. B. Hegels Vorlesungen über die Aesthetik. Herausgegeben von Dr. H. G. Hotho. II. S. 265. „Wenn in dem Kreise der besondern Künste zuerst von der Baukunst gehandelt wird, so muss dies nicht nur den Sinn haben, dass sich die Architektur als diejenige Kunst hinstelle, welche sich durch die Begriffsbestimmung als die zuerst zu betrachtende ergebe, sondern es muss sich ebenso sehr zeigen, dass sie auch als die der Existenz nach erste Kunst abzuhandeln sei."

[2] Hegel Encyklopaedie §. 353 f.

Aristoteles hat daher mit richtigem Sinn die Reproduction nicht als die Vollendung, sondern als die erste Stufe und die erste Aeusserung der thierischen Seele gefasst.[1] Die Dialektik des Gedankens bricht sich mithin willkürlich eine andere Bahn, als die schaffende Natur durch ihren nothwendigen Gang vorgezeichnet hat.

Am wenigsten fügt sich die Geschichte der dialektischen Regel. Wenn es als eine Entdeckung gepriesen wird, dass sich die Geschichte der alten Philosophie in der Abfolge wie die Erzeugnisse des logischen Begriffes entwickelt: so würde das höchstens bis Aristoteles passen, denn in dem Folgenden hat sich die in Aristoteles vollendete Herrschaft des Begriffes wieder zerworfen; und es ist daher auch, um die geschichtliche Betrachtung und die Dialektik auszugleichen, geäussert worden,[2] dass im logischen Fortschritte Spinoza unmittelbar auf Aristoteles folge. Dann wird freilich eine zweitausendjährige Episode, ein grosses undialektisches Zwischenreich zugegeben. Aber auch vor Aristoteles muss man, um auch nur im Grossen und Ganzen dieselbe Ordnung zu gewinnen, den historischen Zusammenhang durchbrechen. Man muss z. B. mit Parmenides anfangen, wie die Logik mit dem reinen Sein anhebt,[3] und vergisst dabei, dass das Werden in den Elementen der ionischen Physiologen voranging.[4] In dem regen Wechsel der neuesten Systeme ist kürzlich Herbarts realistisches System vor Hamann,

[1] Vgl. J. Müller Handbuch der Physiologie 2. Aufl. 1835. I. S. 48. „Ganz verkehrt scheint es aber nun gar, die Wiedererzeugung zur Indifferenz der bewegenden und sensitiven Kraft zu machen."

[2] K. L. Michelet Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel 2. Theil. 1838. S. 739. „Im logischen Fortschritt folgt das cartesianische und spinozistische Princip unmittelbar auf die aristotelische Energie. Denn seit Aristoteles und im ganzen Mittelalter war kein neues Princip in der Philosophie aufgestellt, sondern nur die Verarbeitung der bereits gewonnenen unternommen worden."

[3] Hegel Logik I. S. 94 und Encyklopaedie 1840. Zusatz 2 zu §. 86.

[4] Vgl. über diese Auffassung der Geschichte der Philosophie Chr. Aug. Brandis Handbuch der griechisch-römischen Philosophie im 1. Theil 1835. S. 12 ff. Ed. Zeller die Philosophie der Griechen. 2. Aufl. 1856. I. S. 9 f.

Herder und Jacobi gestellt, die doch zum Theil vor Kant schrieben, und ist vor Fichte gesetzt, dessen Epoche vollendet war, als Herbart auftrat. Dieses historische Unrecht geschieht der Dialektik zu Liebe; denn es wird ein Uebergang von der herbartischen Denkweise in die Glaubensphilosophie gefunden. Indem das Ich, wie jedes andere Ding, ein einfaches Wesen mit Störungen und Selbsterhaltungen ist, verschwindet der Gegensatz von Subjekt und Objekt nunmehr gänzlich. Während also die Vorstellung sie noch aus einander hielt und beide Seiten in sich unterschied, ist diese vollständige und zwar ganz subjektive Identität des Subjekts und Objekts das Gefühl, welches dann in der Glaubensphilosophie auch zum Principe gemacht wird.[1] Sollte man meinen, dass aus den Störungen und Selbsterhaltungen, welche das Ich mit jedem andern Dinge gemein hat, dialektisch der menschliche Glaube werden kann? Sollte man meinen, dass Herbarts mathematische Schärfe dialektisch mit Jacobi's unmittelbarem Glauben verwandt ist? Wenn es möglich ist und dialektisch denkbar, so fällt wenigstens Dialektik und Genesis wiederum aus einander.[2]

Der dialektische Gang entfernt sich von der natürlichen Entwickelung in der Ethik am auffallendsten. Die Gesinnung ist auf dem Gebiete des menschlichen Handelns der tiefste Begriff. Es ist unmöglich, die Gesinnung im letzten und höchsten Sinne ohne die Beziehung auf das Göttliche zu verstehen. Die

---

[1] K. L. Michelet Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, 1837. 1. Th. S. 299.

[2] A. L. Kym hat in seiner Schrift: Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie, Zürich 1849, Hegels Ansicht geprüft (Geschichte der Philosophie 1833. I. S. 53 ff.), dass die Reihe der Philosophien die Systematisirung der philosophischen Wissenschaft selber sei und die Folge der Systeme in der Geschichte dieselbe als die Folge der Begriffsbestimmungen in der dialektischen Ableitung. Der Vf. hat den gewaltthätigen Zwang, den dabei die Dialektik den geschichtlichen Gestalten anthut, die klaffenden Lücken, welche sie lässt, überhaupt die durchgehende Incongruenz klar und ausführlich dargethan und dadurch der dialektischen Methode einen bis dahin gepriesenen Beleg ihrer Wahrheit entzogen.

dem Augenblick hingegebene Lust, wenn sie den Menschen regiert, ist keine Gesinnung; sie ist die Vergötterung des Thierischen. Die Berechnung der Menschen und Sachen, mögen die Elemente der Rechnung noch so allgemein genommen sein, ist keine Gesinnung; sie ist die Vergötterung des endlichen Verstandes, selbst noch in der verfeinertsten Gestalt ein Eigennutz. Gesinnung in sittlicher Bedeutung entsteht erst da, wo die Vorstellung des über dem Menschen stehenden Göttlichen als das Bestimmende in das freie Bewusstsein aufgenommen wird. Das Sittliche hebt erst mit diesem Grunde an. Dies Göttliche kann in der dialektischen Betrachtung der Ethik keine Stelle finden. Es wird aus der Natur der subjektive Geist, aus dem subjektiven der objektive, aus dem objektiven der absolute Geist entfaltet. Erst mit diesem letzten Stadium kann vom Göttlichen die Rede sein. Die Ethik — die Lehre des objektiven Geistes — fällt früher. Alle Entwickelung geschieht aus den vorangehenden Elementen. Wie könnte die strenge Dialektik in das unbestimmt Zukünftige vorgreifen wollen? Daher verzichtet sie das Religiöse ins Ethische aufzunehmen.[1] Sie durchläuft den Standpunkt des Rechts, auf dem sie das Eigenthum, den Vertrag, das Recht gegen das Unrecht behandelt, sie bezeichnet die Moralität als die subjektive Uebereinstimmung des Einzelnen mit sich, unter welche sie den Vorsatz und die Schuld, die Absicht und das Wohl, das Gute und das Gewissen stellt, und nimmt endlich Recht und Moralität in der Sittlichkeit zusammen, deren Verhältnisse sie in der Familie, in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate aufweist. Hier ist nirgends eine Beziehung auf das Göttliche. Zwar müsste sie namentlich im Gewissen erscheinen; denn es lässt sich geschichtlich darthun, dass der Begriff des Gewissens erst da in das ethische Bewusstsein eintritt, wo sich der Einzelne in sich vor dem Göttlichen verantwortet, der persönliche vor dem persönlich gedachten Gott. Der einfache Begriff der Verpflichtung führt,

[1] Ueber die im System angebrachte Correctur (Encyklopaedie §. 563) siehe unten den XIX. Abschnitt über die genetische Methode.

tiefer geschöpft, auf etwas, das über dem Menschen steht. Aber das Gewissen wird nur als das Denken genommen, als welches es sich weiss, „und dass dieses mein Denken das allein für mich Verpflichtende ist.“[1]

Wie stellt sich nun dieser ganze dialektische Weg zu der natürlichen Entwickelung? Geht diese von dem bloss legalen Standpunkte aus und dringt durch den bloss moralischen zum religiösen durch? Dieser Weg wäre der Weg zum Unglauben. Die Entwickelung im Ganzen und im Einzelnen geschieht insofern umgekehrt, als der Glaube das Sittliche hervortreibt. Unsere religiöse Geschichte hebt mit dem Gesetze des Judenthums an; aber es ist kein Gesetz schlechthin durch sich selbst; es wird gefürchtet, weil es von Gott geboten ist. Im Ursprung der Völker herrscht, wie im Kinde, die Pietät. Es ist der Anfang der sittlichen Besinnung im Kinde, wenn der Gedanke Gottes in ihm mächtig wird. In der Natur treibt die Entwickelung vorwärts und immer vorwärts. Das Folgende wird aus dem Frühern und nur aus dem Frühern begriffen. In dem Menschen ist es anders. Sein Denken eilt voran und holt die Bestimmung aus dem Folgenden in das Frühere, wenn anders der Gedanke des absoluten Geistes als der höhere zugleich der folgende sein soll. Das Denken hat in der Auffassung Gottes seinen tiefsten und heiligsten Gegenstand. Wenn sich der Mensch nicht spalten soll, wie die wissenschaftliche Betrachtung ihn mit leichter Mühe spaltet, wenn der Mensch im Handeln ganz sein und sein ganzes Wesen abdrücken soll, so muss sein Glaube, seine Vorstellung des Göttlichen bestimmend eingreifen. Zu einer begreifenden Entwickelung des menschlichen Lebens reichen also die natürlichen Elemente nicht aus. Es sind nur künstliche Charaktere und meistens Missgebilde, wo sich ohne Hinblick auf das Göttliche ein sittliches Handeln ausbildet. Der Mensch muss ein Göttliches haben, sobald er sittlich zu sein strebt, und sollte er sich auch die „erhabene Pflicht“ zu seinem Gotte

[1] Hegel Philosophie des Rechts §. 136.

umsetzen. Die genetische Betrachtung wird hiernach das Religiöse in seinem Einfluss auf das Ethische aufnehmen müssen. Die dialektische Entwickelung hat es verschmäht, und ihr bleibt beim Sittlichen das Heiligste draussen. Wenn daher je der Mensch nach dieser dialektischen Ethik handelte, so würde sein Tiefstes in die Handlung nicht mit eingehen. Das menschliche Leben wird nach allen seinen Thätigkeiten durchmessen; aber die tiefste Thätigkeit, die Besinnung des Menschen in dem Gedanken an Gott, ist nicht mit darin; sie ist, wie ein gleichgültiger Zierrat, ohne praktische Bedeutung. Wenn es die nächste Aufgabe der Wissenschaft ist, die Thatsachen zu begreifen, so genügt eine solche Ethik nicht. Begeisterung und Ergebung, nur verständlich durch den Glauben, der darin ist, bleiben unverstanden. Der Staat — wir nehmen ihn in der weitesten Bedeutung — wird aus dem Begriffe des Geistes erbauet, aber seine geistigste Seite, die Kirche, findet in ihm höchstens nebenbei eine Stelle. Die Art des Bedürfnisses und der Befriedigung, die Art der Arbeit, das Vermögen und die Stände, das Recht, die Polizei und die Corporation finden in der dialektischen Ansicht ihre Erledigung. Wo bleibt denn die Kirche? Consequenter Weise kann sie nicht hineinkommen. Denn ihr ewiger Inhalt ist nur zu begreifen, wenn vorher der ewige Geist betrachtet ist. In einer solchen Rechtsphilosophie sollte man den logischen Muth haben, auch den Eid hinauszuwerfen, da doch die Natur desselben auf dem Glauben an Gott ruht.[1] Es ist in der That charakteristisch, dass in der Rechtsphilosophie eine Anmerkung[2] so beginnt: „Es ist hier der Ort, das Verhältniss des Staates zur Religion zu berühren u. s. w.“ Die ganze Kirche steht also ausserhalb des Rechtsystems und nur in einer polemischen Anmerkung als Anhängsel. — Bei näherer Prüfung möchten sich, wenn man die naturgemässe Entwickelung mit dem dialektischen Gange vergleicht, noch andere Unmöglichkeiten herausstellen. Wie kann das Strafrecht begründet wer-

[1] Vgl. indessen Rechtsphilosophie §. 227. [2] §. 270.

den, ehe seine tiefsten Begriffe, Vorsatz, Absicht, Gesinnung, zum Bewusstsein gekommen sind? Das Recht gegen das Unrecht wird im ersten Theil behandelt,[1] jene subjektiven Momente erst in dem folgenden der Moralität. Die bürgerliche Gesellschaft mit den Bedürfnissen, der Rechtspflege u. s. w. ohne den Staat und vor dem Staate zu entwickeln, ist nur durch eine wissenschaftliche Abstraktion thunlich. Die Entstehung des dialektischen Begriffs deckt hier die Entstehung der Sache nicht. Es wird dies auch sehr freimüthig zugestanden.[2] „Die bürgerliche Gesellschaft ist die Differenz, welche zwischen die Familie und den Staat tritt, wenn auch die Ausbildung derselben später als die des Staates erfolgt." Wir bedürfen nichts weiter als diese unverhohlene authentische Erklärung. Der Begriff hat sonst sein Gegenbild in der Wirklichkeit und Erscheinung; aber die dialektische Entwickelung des Begriffs hat darum keine anschauliche Klarheit, weil sie sich von der Entwickelung der Sache lossagt und über derselben ihr luftiges Reich bauet.

Wenn sich in der Logik das Sein in das Wesen, das Wesen in den Begriff vertieft, so ist dieser Gang ein fortgehender Rückschritt in den tiefern Grund und dem menschlichen Denken völlig angemessen; denn was das Erste in der schaffenden Natur ist, ist das Letzte für den erkennenden Geist.[3] Wenn wir indessen ein Ding begreifen wollen, so setzen wir damit seinen Begriff als dasjenige, woraus es geworden; und der Begriff bestimmt sein Wesen und das Wesen äussert sich im Sein. Es liegt hier der entgegengesetzte Weg vor und der Begriff ist das Ursprüngliche, das sich im Wesen innerlich und im Sein nach der Oberfläche hin aufthut. „Man muss zugeben", heisst es in diesem Sinne,[4] „dass es eine wesentliche Betrachtung ist,

---

[1] Rechtsphilos. §. 82—104 vgl. besond. §. 99. [2] In dem Zusatz zu §. 182.

[3] Es ist das Sein und sodann das Wesen ein Früheres in Bezug auf uns (ein πρότερον πρὸς ἡμᾶς nach dem Aristotelischen Ausdruck), aber nicht in Bezug auf die Natur.

[4] Hegel Logik I. S. 64. Encykl. §. 159. Vgl. Schaller S. 218 ff.

dass das Vorwärtsgehen ein Rückgang in den Grund, zu dem Ursprünglichen und Wahrhaften ist, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt und in der That hervorgebracht wird." Es ist zwar an dieser Stelle eingeräumt, dass die dialektische Bewegung den Weg der schaffenden Entstehung geradezu umkehrt. Jedoch wird hinzugesetzt: „Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, dass ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern dass das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird." Mit der Vorstellung eines solchen Kreislaufes verschwindet der Begriff der Entwickelung. Man mag im Bilde sagen, dass der Baum den Samen hervorbringt, aus dem er selbst geworden, und dass sich insofern Anfang und Ende in einander schlingen. Wir müssen aber ein solches Bild bei der Entwickelung des Begriffs ablehnen. Denn es ist noch nicht gezeigt, wie die concrete Idee oder gar der absolute Geist in das reine Sein, das dem Nichts gleich ist, dass also das Reichste in das Armseligste unmittelbar umschlägt. Erst durch eine solche Metamorphose würde das Ende in den Anfang zurückkehren. Der absolute Geist kann nur in einem andern Sinne das reine Sein genannt werden, als zu Anfang dasselbe gesetzt wurde.

Wenn der dialektisch sich entwickelnde Begriff ein anderes unbekanntes) Gesetz befolgt, als die natürlich sich entwickelnde Sache: so führt dieser Zwiespalt auf die allgemeine Frage, wie sich der Begriff, der sich dialektisch nur aus sich entwickelt und in seiner Selbstbewegung allmächtig ist, zu dem Inhalt der sogenannten empirischen Wissenschaften verhält. Die einzelnen Wissenschaften breiten sich durch Beobachtung und Erfahrung aus und suchen sich durch Erklärung und Construction zu vertiefen. Sie gehen ihren stillen Weg fort und benutzen, was ihnen Vortheilhaftes begegnet. Sie tauschen gegenseitig aus und knüpfen das Netz immer feiner und genauer, mit dem sie die Welt umspannen. Die dialektische Methode behauptet einen immanenten Fortgang; sie entwickelt aus sich ihren vernünftigen

Inhalt und will keine andern Vorstellungen als diejenigen, welche die Selbstbewegung des Begriffs gebiert. Weil sie nichts von aussen aufnimmt, kein Empirema, wie die angewandte Mathematik, keinen Lehnsatz, wie verwandte Wissenschaften, weil sie alles von innen hervorbringt und ihren Reichthum nur durch sich hat: so sind, um einen von Kant festgestellten, von der dialektischen Methode zurückgeschobenen Begriff nicht zu verschmähen, alle ihre Erkenntnisse Erkenntnisse *a priori*. Die dialektische Vernunft hat kein anderes Prius, als sich selbst.

Kant hat die von der Erfahrung unabhängigen aus dem Geiste unmittelbar geschöpften Erkenntnisse besonnen geschieden, und das *a priori* empfing eine bestimmte Bedeutung. Jedoch wird auf dem Standpunkt der Dialektik die Frage, ob es Erkenntnisse *a priori* gebe und welche es seien, als erloschen betrachtet. Die Vernunft ist das absolute Prius. Die dialektische Bewegung ist nichts anderes als die sich selbst begreifende Vernunft. Der ganze Kreislauf, den sie beschreibt, bezeichnet daher Erkenntnisse *a priori*. Es wird dabei vergessen, ob denn und wie weit denn diese Begriffe auf vorangegangener Erfahrung ruhen. Die Erfahrung selbst setzt freilich jenes schöpferische Denken voraus, aus dem alle Dinge stammen, und so mag man auch diese auf jenes Prius zurückführen. Dessenungeachtet kehrt jene besonnene Frage Kants wieder, wenn wir den Ursprung und den Vorgang des menschlichen Erkennens begreifen wollen. Sie lässt sich dadurch nicht abmachen oder beschwichtigen, dass man ihr das Wort im Munde verkehrt. Dass alles Wahre aus dem Prius der göttlichen Vernunft stammt, hat niemand geleugnet; damit ist es aber doch für uns Menschenkinder noch keine Erkenntniss *a priori*.

Haben wir denn nun zwei Weisen der Wissenschaften unverbunden und selbständig für sich? die Erfahrungswissenschaften mit ihrem mächtigen Inhalte, eine unbestrittene Thatsache, und die durch die Dialektik gewordene Wissenschaft, die Natur und Geist umfasst und nichts ausschliesst, mit ihren unbedingten Ansprüchen? Wollte man sagen, dass beide für sich ablaufen

und am Ziele sich begegnen: so sieht man nicht ein, wozu zwei Wege. Auch fahren die endlichen Wissenschaften dabei besser, da man sie gewähren lässt, die Philosophie hingegen ihrer bedarf. Denn man hat es schon für eine Thorheit erklärt, dass man es der Dialektik zumuthen wolle, ohne Erfahrung, ohne vorausgewonnene Resultate der Wissenschaften gleichsam prophetisch aus sich zu schöpfen. Wie die Naturphilosophie die empirische Physik zur Voraussetzung habe, so könne sie sich auch nur mit dieser weiter entwickeln und ausbilden. Man hat dies mehrfach gegen die Anklage erinnert, als glaube die Dialektik alles zu wissen. Eine solche Versicherung erledigt die Sache nicht. Denn der Zusammenhang des dialektischen Verfahrens will lückenlos in sich selbst geschlossen sein. Wenn es, wie zugegeben wird, die empirischen Wissenschaften voraussetzt, so setzt es auch ihre Weisen der Begründung voraus, ohne welche sie selbst nichts sind, und die angeblich absolute Methode ruht also auf einer fremden Grundlage. Es wird nirgends gezeigt, wo denn die dialektische Methode den von den empirischen Wissenschaften gewonnenen Stoff in sich aufnehme — vielmehr bleibt dazu nirgends ein Eingang offen — auch wird nicht gezeigt, wie sich denn die Methoden der Dialektik und der empirischen Wissenschaften mit einander verschmelzen, um eine Einheit zu bilden. Wenn von der Dialektik nur der Ertrag der einzelnen Wissenschaften neu verarbeitet und zu einem Ganzen durchdacht wird: so ist sie höhere Empirie, und eigentlich nichts als diejenige Ueberlegung, die aus den Erfahrungen die Harmonie des Ganzen darzustellen bemüht ist. Dann darf aber die Dialektik mit der genetischen Betrachtung nicht zerfallen; dann darf sie sich eines immanenten Fortschrittes nicht rühmen, der ja allen zufälligen Erwerb der Beobachtung und Entdeckung ausschliesst; sie arbeitet dann nur auf demselben Wege und mit denselben Mitteln, wie die übrigen Wissenschaften, allein in dem Ziele verschieden, die Theile zu dem Gedanken des Ganzen zu vereinigen. Es stellt sich hier also wiederum ein bedenkliches Dilemma heraus. Entweder ist die

dialektische Entwickelung unabhängig und nur aus sich bestimmt; dann muss sie in der That alles aus sich wissen. Oder sie setzt die endlichen Wissenschaften und die empirischen Kenntnisse voraus; dann ist aber der immanente Fortschritt und der lückenlose Zusammenhang durch das äusserlich Aufgenommene durchbrochen; und sie verhält sich obendrein zu der Erfahrung unkritisch. Die Dialektik möge wählen. Wir sehen keine dritte Möglichkeit.

Es findet sich hie und da der Ausdruck, dass an dem Stoff die dialektische Bewegung aufgewiesen werde, wie z. B. an dem Stoff der Weltgeschichte die Gestalten der Idee. Wenn wir in solchen Fällen fragen, wie die Idee, gleichsam die lebendige Seele des Stoffes, gefunden ist: so hat daran, wie es scheint, die dialektische Selbstentwickelung weniger Antheil, als eine tiefere Anschauung dessen, was im Factischen Bedeutung hat. Wenn Hegel darin Tiefes an den Tag gebracht hat, so können wir dies nicht seiner dialektischen Methode zuschreiben, sondern bewundern das scharfe Auge und den immer dem Mittelpunkt zudrängenden Geist. Auch scheint namentlich in der Philosophie der Geschichte der strenge Rhythmus der Dialektik aufgegeben und ihr starres Gesetz gemildert zu sein.

Wenn Fichte's Wissenschaftslehre aus dem Ich das Nicht-Ich herauswarf, so brachte er es doch nicht zu realen Begriffen. Die Dialektik hat sich die Weise derselben angeeignet; sie geht denselben Schritt in Satz, Gegensatz und Einigung. Dass sie mit dem Begriff des Seins anhebt, macht keinen so grossen Unterschied; denn es ist die leere Vorstellung des Seins. Wenn sie dennoch zu Begriffen der Wirklichkeit, zu concreten Gestalten kommt, so sieht man nicht ab, woher? Denn der reine Gedanke will sie nicht aufnehmen und dann durchdringen, sondern schaffen. Das Denken, auf diese Weise aufgefasst, ist blind geboren und hat kein Auge nach aussen.[1]

[1] Nachdem in den vorangehenden Erörterungen die logischen Mittel der dialektischen Methode als unmöglich dargethan und über die Logik

Mit dem bezeichneten Widerspruch hängen neuere philosophische Richtungen zusammen.[1] Sie folgen der dialektischen Methode als einer sichern Wegweiserin innerhalb der metaphy-

hinaus die daraus entstehenden Fehlgriffe erläutert sind, ist nun der verdeckte Widerspruch zwischen dialektischer und genetischer Methode offengelegt und an Beispielen aus der Naturphilosophie, der Geschichte der Philosophie und der Rechtsphilosophie aufgewiesen. Diese Ergebnisse sind in einer scharfen und geistreichen Schrift von herbartischer Richtung bestätigt worden. Dr. F. Exner die Psychologie der Hegel'schen Schule Leipzig 1842. Zweites Heft 1844. Der leider früh verstorbene Vf. setzte, streng im Einzelnen mit den Leistungen zu Gericht gehend, in den dialektischen Bearbeitungen der Psychologie folgende charakteristische Merkmale in helles Licht: äusserliche Aufnahme von Begriffen, welche für selbsterzeugte ausgegeben werden, Willkür in der Handhabung der als einzig richtig adoptirten Methode, Verunstaltung der Erfahrungsbegriffe bis zur Unkenntlichkeit und loses Spiel mit leeren Begriffen (vgl. I. S. 106 ff.). Auf die Entgegnungen behauptete er im zweiten Heft „siegreich" das Feld, was selbst von einem Manne anerkannt wurde, dem früher Hegels Erfindung der dialektischen Methode eingeleuchtet hatte und der in diesem empfindlichsten Schlag ein sehr ungünstiges Augurium für alle verwandte Methode ahnete (Weisse die Hegelsche Psychologie und die Exnersche Kritik. Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie 1844 XIII. S. 258 ff.). Es ist von grossem Werth, dass in diesen Streitschriften der Unbefangene die dialektische Methode Hegels an ihren Früchten erkennen lerne und zwar auf dem Gebiete einer realen Disciplin. Wirklich giebt die Psychologie von der Kluft zwischen der dialektischen und der genetischen Methode die belehrendsten Beispiele. Die dialektische Methode bringt zu Stande, was zu hören unglaublich ist, wenn sie von den Lebensaltern begrifflich den Uebergang zu den Geschlechtern und von Mann und Weib begrifflich den Uebergang zum Schlafen und Wachen findet. Der Vf. der Streitschrift weiss (I. S. 62), dass die hegelsche Philosophie auf die dialektische Methode, wie kühne Spieler auf Einen Wurf, ihr ganzes Glück gestellt und dass ihr von der Anwendung dieser Methode alles Wissen kommt und sie ausser ihr keines hat. Wenn es ungeachtet der warnenden Verhandlungen über die dialektische Methode Jüngere gelüstet, sorglos die Fahne derselben neu zu erheben: so ist zu wünschen, dass sie sich vor Allem an diesem Beispiel besinnen und die Consequenzen klug erwägen, welche die Niederlage der dialektischen Methode in der Psychologie rückwärts auf die Logik und Naturphilosophie, und vorwärts auf die Rechtsphilosophie, Aesthetik und Religionsphilosophie haben muss.

[1] Vgl. Weisse Metaphysik und J. H. Fichte Ontologie und die Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie in einer Reihe von Aufsätzen.

sischen Formen oder der logischen Selbsterkenntniss und der ontologischen Bestimmungen. Es treibt sie aber mit unwiderstehlicher Gewalt, in das Leben der Dinge, wie es ist und sich offenbart, einzudringen. Da fühlen sie die Ohnmacht des Dialektischen und erkennen, dass das bloss Logische und das wahrhaft Wirkliche gleichsam incommensurabele Grössen sind; sie erfahren, dass es unmöglich sei, „mit dem Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen.“ Sie fordern daher neben der dialektischen Methode oder nach dem Ablauf derselben eine „speculative Anschauung.“ Wir halten diese Reaktion für nützlich. Inwiefern sie jedoch die Dialektik innerhalb der Logik und Metaphysik als die absolute Methode anerkennt, will sie ein Fortschritt, eine höhere Stufe sein, welche die frühere als ein untergeordnetes Moment in sich trage, bleibt aber in der That auf halbem Wege stehen und verwickelt sich dadurch in diejenigen Schwierigkeiten, welche ihr als Widersprüche sind nachgewiesen worden;[1] sie ist ein zweifelhaftes Mitteldling zwischen Dialektik und Erfahrung.

8. Die Dialektik hebt nach ihrer eigenen Erklärung mit der Abstraktion an; denn wenn das reine Sein so vorgestellt wird, wie es dem Nichts gleich gilt, so hat der Gedanke die volle Welt zum Leersten gemacht. Es ist aber das Wesen der Abstraktion, dass die Elemente des Gedankens, die in der ursprünglichen Gestalt innig verwachsen sind, gewaltsam aus einander gehalten werden. Was nun in der Abstraktion isolirt ist, muss aus diesem erzwungenen Zustande zurückstreben; es muss, da es als Theil von einem Ganzen abgerissen ist, die Spuren an sich tragen, dass es nur Theil ist, d. h. es muss eine Ergänzung fordern. Wenn diese eintritt, so wird ein Begriff entstehen, der den frühern in sich trägt. Der entstandene Begriff, sofern er nur Einen Schritt der Abstraktion zurückgethan hat, wird den beschriebenen Vorgang erneuern und so fort, bis sich die volle Anschauung wieder hergestellt hat. Je besonnener die

[1] Schaller die Philosophie unserer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegel'schen Systems. 1837.

Elemente unterschieden werden, je genauer die Reihenfolge beobachtet wird, in der ein Begriff den andern als Ergänzung fordert: desto deutlicher werden sich die entstehenden Begriffe abstufen. Offenbar entwickelt sich auf diese Weise eine ganze Welt: und näher betrachtet entdeckt sich hier das Geheimniss der dialektischen Methode. Sie ist nichts anderes als die Kunst, wodurch die ursprüngliche Abstraktion zurückgethan wird. Die ersten Vorstellungen treten gleich, weil sie aus der Abstraktion hervorgegangen sind, als blosse Theile eines höhern Begriffes auf, und das Verdienst der Dialektik würde in der umsichtigen, allseitigen Betrachtung dieser Theile und der dadurch gesteigerten Gewissheit ihres nothwendigen Zusammengehörens bestehen. Was indessen in diesem Vorgange geschieht, ist nur eine Geschichte der subjektiven Erkenntniss, — keine Entwickelung der Sache selbst aus ihren Elementen. Denn der ersten Abstraktion des reinen Seins entspricht im Wirklichen kein Gegenbild. Es ist ein gewaltsames Gebilde des trennenden Gedankens und nirgends zeigt sich ein Recht, in dem reinen Sein einen ersten Keim zu einer objektiven Entfaltung zu finden. Wenn die durch die Abstraktion aufgehobenen oder vielmehr zurückgeschobenen Vorstellungen nach und nach wieder vorspringen und von Neuem verwachsen, so ist das eine blosse Reaktion der natürlichen Anschauung gegen die gewaltsame Abscheidung. So fordert das Sein alsbald das Werden, aus dem es nach der gewöhnlichen Vorstellung stammt, das Werden erzeugt das Dasein; das Dasein begrenzt sich zum Fürsichsein; das Begrenzte erscheint als Quantität; die Vergleichung der Quanta ergiebt das Mass; dieser Kreis des Seins entsteht aus dem Grunde u. s. w. Das Kunstwerk der Dialektik ruht auf diesem einfachen Vorgang. Was daran Künstliches ist, das ist die blendende Zuthat; denn es ist eine achtungswerthe Seite unsers Geistes, das Schwierige für tief zu halten.

Wenn wir hierin das eigentliche Wesen des dialektischen Prozesses richtig angegeben haben, so erklärt sich leicht, wie

in den neuesten Ansätzen der Systeme eine und dieselbe Methode einen verschiedenen Gang nahm und zu einem andern Ziele führte. Was nämlich in der Abstraktion als das Bleibende bestand, das wird sich nach verschiedenen Seiten hin ergänzen können. Je nachdem man zunächst auf diesen oder jenen Mangel achtet, wird sich eine andere Gestalt des Begriffs als die nächste Stufe darstellen. Da die dialektische Bewegung nichts ist als das lebendige Gegentheil der Abstraktion, diese jedoch allein im Gedanken vollzogen wird: so ist auch die Ergänzung, welche die neuen Begriffe hervorbringt, immer nur eine Ergänzung des Gedankens. Jeder Beweis bahnt sich auf irgend eine Weise — sei es durch eine bewusste Voraussetzung der Anschauung oder eine Construction — einen Weg in die Dinge hinein und zeigt dadurch über den Gedanken hinaus. In der Dialektik aber, die nur die Abstraktion zurückthut, ist kein solches Mittel vorhanden. Daher muss das consequente Resultat die Aufstellung der dem Gedanken nothwendigen Formen sein und zwar immer auf dem Grunde einer ersten sich selbstgewissen Anschauung, die den Zwang der Abstraktion nicht erträgt. Zu diesem Ziele ist in der That die neuere Dialektik gelangt und hat dadurch jenen schöpferischen Gedanken, Form und Inhalt in Einem Schlage zu erzeugen, aus sich selbst widerlegt. Die Dialektik sollte nach dem ersten Gedanken über allen Beweis hinausliegen, — wie das Licht, sich selbst offenbarend und die Dinge — bleibt indessen hinter dem geringsten Beweise zurück, weil sie nur — um im Bilde zu bleiben — die subjektiven sich fordernden Farben durchläuft, voraussetzend, dass diese auch die objektiven seien.

Gegen diese Ansicht der dialektischen Methode wird die Erklärung auftreten,[1] dass die dialektische Methode in der Einheit des analytischen und synthetischen Fortgangs bestehe. Die Dialektik soll nicht bloss die Forderung zum Bewusstsein bringen, den Mangel des ersten Begriffs durch einen andern

[1] Vgl. Schaller S. 151 f. 181 f.

zu ergänzen. Das erste Moment ist vielmehr in seiner Vollendung selbst die Differenz. Das Sein ist unmittelbar Nichts, die Qualität ist in ihrer höchsten Spitze ihre eigene Negation und Aufhebung. Auch das dritte Moment soll analytisch und synthetisch zugleich sein; es hat als das Andere des Ersten dieses selbst an sich, ist das Andere und die Negation seiner selbst und seine eigene Analyse zugleich das Aufheben zum synthetisch Andern. Hiernach soll der Fortgang kein Ueberschuss, kein schlechthin Anderes sein, sondern als Anderes zugleich Vertiefung des Ersten in sich selbst, nicht äusserlich zum Ersten hinzugebracht, sondern aus dem Ersten selbst herausgenommen, und das dritte Glied soll ebenso als Negation des zweiten die immanente Negation sein, welche dies zweite an sich selbst hat, die concrete Einheit des ersten und zweiten Moments.

Wir haben die Unmöglichkeit einer solchen s. g. immanenten Negation, die aus dem Begriff das Gegentheil gewinnen will, bereits oben[1] nachgewiesen. In dem Begriff als dem Begrenzten liegt die Verneinung. Inwiefern er etwas ist und dies sein will, will er ein Anderes nicht sein. Was dies Andere positiv sei, das geht aus dieser Selbstbeschränkung nicht hervor. Die Verneinung also, die analytisch in dem Begriffe liegt, kann an sich und durch sich den positiven Gegensatz nicht hervorrufen. Das Synthetische stammt mithin anderswoher und entspringt aus der Vorstellung, welche die Abstraktion ergänzt.

Wie sollte man sich überhaupt eine solche Einheit des Analytischen und Synthetischen vorstellen? Vielleicht wird man sie durch das Beispiel der organischen Entwickelung erläutern. Wenn der Same keimt, so stösst er sich gleichsam von sich selbst ab, er treibt aus sich selbst den Unterschied der Samenlappen, oder weiter den Unterschied der Wurzel und des Stammes, später der Aeste und der Blätter hervor. Was aus dem Samen wird, das liegt in ihm (analytisch), und was in ihm

[1] Vgl. S. 42 ff.

liegt, wird als Negation des frühern Zustandes aus ihm hervorgetrieben (synthetisch). Wenn man sich hinter diese Analogie flüchten will, so kehrt sie sich bei näherer Prüfung gegen diejenigen, welche bei ihr Schutz suchen. Damit der Same keime, wird er den natürlichen Bedingungen seines Wachsens, dem Boden, der Feuchtigkeit, der Wärme der Luft u. s. w. gleichsam zurückgegeben. Ohne dies bleibt, was in ihm liegt, in ihm verborgen und er setzt nichts aus sich heraus (weder analytisch noch synthetisch). Erst jene äusseren Agentien, jene Einwirkungen des Lichts und der Nahrung treiben sein Leben hervor. So ist es auch mit dem Begriffe. Die natürlichen Bedingungen, die ihn befruchten, werden andere Begriffe sein, mit denen er in eine Wechselwirkung tritt. Es hat daher die kühn behauptete Einheit des Analytischen und Synthetischen weder eine Analogie in der Natur noch eine logische Wahrheit. Die Dialektik ist nur möglich, inwiefern die Abstraktion zurückgethan, und eine Vorstellung nach der andern zur Ergänzung herbeigerufen wird. Diese Vorstellungen liegen schon im Hintergrunde da und werden nur zur Thätigkeit geweckt.

9. Nach dem Vorangehenden wird der leitende Gedanke der dialektischen Methode und die Ausführung zweifelhaft. Das reine Denken, dies Denken, das seinen empfangenen Inhalt auslöscht und aus eigener Kraft die Begriffe erzeugt, ist die Grundlage, die wir untersuchten. Dieser reine Gedanke ist ein Ungedanke. Mit ihm fällt die Bedeutung der ganzen voraussetzungslosen Dialektik.

Wenn dem Menschen ein solches reines Denken möglich wäre, das sich selbst zum Sein bestimmte, so wäre es ein schaffendes Denken, das uranfänglich aus sich den Begriff der Dinge bestimmte, von diesen nicht bestimmt.[1] Das menschliche Denken wäre auf dieser Höhe das göttliche. Beide fielen zu-

---

[1] Hegel Logik III. S. 175: „der reine Begriff ist der absolut göttliche Begriff selbst und der logische Verlauf ist die unmittelbare Darstel-

sammen. Die dialektische Methode — in der Logik vom menschlichen Denken ergriffen — heisst das Leben der absoluten Idee.[1]

Dieser zum Grunde liegende Anspruch ist der logische Hochmuth des Systems genannt worden und hat von vorn herein manchen Unbefangenen zurückgetrieben, bald weil dadurch die sich hingebende Demuth gefährdet zu sein, bald weil ein solches vermessenes Beginnen über die menschliche Kraft hinaus zu liegen schien. Wir haben uns gehütet durch solche, wenn auch wohl begründete, ethische Betrachtungen die Prüfung zu trüben. Wir finden sie aber jetzt durch das gewonnene Ergebniss bestätigt.

Wenn das göttliche Denken schafft, so verhält sich das menschliche nur nachschaffend. Als nachschaffend setzt es das Sein voraus und die Wahrnehmung desselben; und es bleibt leer und unfruchtbar, wenn es nicht von der Anschauung empfängt.

So hätte man aber, wird man anklagend sagen, wiederum einen Dualismus von Denken und Anschauung. Die Philosophie hätte sich dann vergeblich erschöpft, diese Kluft zu überwinden und die Herrschaft des alleinigen Gedankens zu gründen. Freilich ist der Anfang doppelt und kann nicht anders sein. Aber das Ziel ist das Sein zu begreifen, also die Durchdringung mit dem Gedanken. Je mehr sich das nothwendig Allgemeine aus dem Einzelnen hervorgearbeitet hat, desto mehr wird die Einheit erkannt. Dies Ziel ist der Monismus, zu dem die gemeinsame That des Geschlechtes, der in den Wissenschaften arbeitende Gedanke der Jahrhunderte hinstrebt.

10. Wenn sich die formale Logik unter den Schutz des Aristoteles stellt, so hat die dialektische Methode in Plato's Parmenides ihr Urbild gesucht.[2] Der Parmenides hat

---

mung der Selbstbestimmung Gottes zum Sein." Vgl. zur Bestätigung und zur Erklärung, was in der Encyklopaedie §. 85 über die logischen Bestimmungen als „Definitionen des Absoluten, als die metaphysischen Definitionen Gottes" gesagt ist.

[1] Vgl. Encyklopaedie §. 237 ff. Logik III. S. 329 ff.

[2] Hegel selbst hat die Platonische Dialektik im Parmenides mehr für eine Dialektik der äussern Reflexion erklärt. Logik I. S. 102.

mit der neuern Dialektik einige Aehnlichkeit, inwiefern gezeigt wird, dass die Begriffe des Eins und des Vielen in einander übergehen. Werden sie jeder für sich betrachtet, so sind sie dadurch einseitig geworden und widersprechen sich selbst. Der Parmenides unterscheidet sich indessen dadurch wesentlich, dass die Frage des reinen Gedankens und die Behauptung eines voraussetzungslosen Denkens ganz ausser Spiel bleibt. Die ganze Dialektik wird recht eigentlich aus den in uns gäng und gäbe gewordenen Vorstellungen geführt. Sie richtet namentlich durch hineingerufene Begriffe, wie Ganzes und Theil, das Meiste aus. Ob sich aber diese Begriffe selbst rechtfertigen, und wie sie gewissermassen nur ein anderer Ausdruck des Eins und Vielen sind: darnach wird nicht gefragt.

Unter den Alten besitzt allein Proklus den Rhythmus der Dialektik. Es ruhen darauf seine Triaden. Als die Momente des Geistes bezeichnet er ausdrücklich das in sich Bleiben, Heraustreten und Zurückkehren.[1] Daher ist einer so verwandten Gestalt eine besondere Bedeutung geliehen worden.[2]

Allerdings ist des Proklus Beispiel lehrreich. Denn was wirkt in ihm dieser gepriesene Tiefsinn der Methode und eine solche „wissenschaftliche Entwickelung?“ Thales beginnt die griechische Philosophie und setzt der bunten Götterwelt des Volkes Einen Urgrund kühn entgegen. Dadurch bricht er dem philosophischen Geiste Bahn. Aber indem Proklus die griechische Philosophie schliesst, construirt er mit der dialektischen Methode die Götterwelt und zwar in der Trias die Hebdomas der Götter, die sich in Hebdomaden wiederholt.[3] So kehrt er freilich dialektisch genug in den Anfang der griechischen Weltansicht und aus dem philosophischen Gedanken in den Götterglauben zurück. Aber die Lebenskraft der griechischen Philosophie erlischt in Proklus, und die Dreiheit der Dialek-

---

[1] *In Platonis theologiam* III. c. 14.

[2] Vgl. Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. S. 73 f. Dies Lob ist von Andern noch übertrieben worden.

[3] *In Platonis theologiam* V. c. 2 ff. besonders V. 4 vgl. IV. 1.

tik ist ihr letzter matter Athemzug. Sollen wir — nach dem Sprüchlein des Terenz — in diesen Spiegel schauen, um uns ein Beispiel daraus zu nehmen?

11. Wir haben die Gründe und die Weise der Dialektik untersucht. Wir verfolgen sie noch in der Anwendung auf einzelne Gebiete, in welcher sie ihre eigene Probe macht. Sie ist mit den Ansprüchen einer philosophischen Universalmethode aufgetreten und hat sich daher auf die philosophische Behandlung einzelner Wissenschaften übertragen. Es kommt nur darauf an, mit welchem Erfolg es geschehen ist. Sind durch dieselbe neue Begriffe gefunden und neue Seiten der Dinge entdeckt, so wollen wir durch die Probe belehrt gern von Neuem beginnen, ob sich vielleicht in unsere Rechnung ein Fehler eingeschlichen habe. Bis jetzt sehen wir indessen eine solche günstige Thatsache nirgends.

Die dialektische Methode hat am meisten innerhalb der Theologie Anwendung gefunden; in der Physik und den Naturwissenschaften, wo es auf den faktischen Bestand und die sinnige Deutung ankommt, kennen wir kaum Ein Beispiel; ein Versuch in der Grammatik ist auch nach dem Urtheile solcher, die der dialektischen Methode zugethan sind, fehlgeschlagen. In historischen Gegenständen hat man die Methode weniger straff angezogen und in mehreren Beispielen wenigstens den alles beherrschenden Rhythmus der Dreiheit aufgegeben, damit aber auch das wesentliche Gepräge halb verwischt. Ein Werk historischer Forschung ist im ersten Theile von den Terminis und den Constructionen der dialektischen Methode voller, als in den folgenden, wo es allgemach in eine geistreich reflektirende Behandlung übergeht, und es spricht durch diese Thatsache über die Angemessenheit der Dialektik für geschichtliche Dinge das Urtheil aus. Die dialektische Nothwendigkeit und die lebendige Wirklichkeit verhalten sich in den strengeren Constructionen kaum wie die abstrakte mathematische Formel zu dem einzelnen Fall, der unter sie gehört. Das Tiefste muss man erst hineinlesen. In der Theologie, die nach ihrem eigenthüm-

lichen Gegenstande nicht eine solche Bestimmtheit der Anschauung haben kann, wie die übrigen Wissenschaften, giebt die Dialektik den Schein eines innern Beweises. Daher ist sie hier besonders willkommen gewesen. Indessen in wesentlichen Lehren haben diejenigen, welche der dialektischen Methode vertrauten, ein verschiedenes Resultat erhalten; und wenn dadurch eine Spaltung entstanden ist, so scheint dies nur zu bestätigen, dass in die objektive Dialektik subjektive Ansichten hineinspielen, und dass es unmöglich ist, sie, wie sonst einen Beweis, zu einer allgemeinen Klarheit zu bringen. Dass die Dialektik am meisten in der Theologie und fast nur in der Theologie eine günstige Aufnahme fand, und wieder auch hier den lebhaftesten Widerspruch erfuhr, ist für jeden ein bedenkliches Zeichen, der den durchgehenden Wechsel der theologischen Ansichten mit dem Wechsel der philosophischen Systeme bemerkt hat. Die einzelnen Wissenschaften müssen die dialektische Methode von sich weisen, weil sie lehren will, ohne zu lernen, weil sie, sich im Besitz des göttlichen Begriffs wähnend, die mühsame Forschung in ihrem sichern Gange hemmt.

So ist es geschehen, da die Dialektik in fremden Wissenschaften philosophirte. Innerhalb der Philosophie hat sie sich mit sich selbst entzweiet. C. H. Weisse schreibt in der Vorrede seiner Metaphysik: „Die formale Wahrheit und die materiale Unwahrheit der Philosophie Hegels, die gediegene Trefflichkeit ihrer Methode und die trostlose Kahlheit ihrer Resultate drängen sich mit gleicher Evidenz meinem Geiste auf," und ergreift die Methode, während er die Resultate derselben Methode verwirft. Es schliesst sich an ihn wenigstens in der Grundansicht J. H. Fichte an. Beide erkennen die Dialektik an, inwiefern sie die nothwendigen Formen erzeugt; sie fordern beide zur Ergänzung „das speculativ anschauende Erkennen" oder nach Fichte's Ausdruck „die gottoffenbarende den ontologischen Formbegriff ergänzende Empirie."[1] Die

[1] Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie Bd. I. S. 102. 127. In diesem Sinne ist J. H. Fichte's Ontologie (1836) dialektisch und

Dialektik soll über sich selbst hinaus zu dieser Stufe der Vollendung hinweisen.

Es ist der Zweck der Methode überhaupt, Sicherheit zu geben und das Ergebniss zu verbürgen. Wenn nun dieselbe Methode zu zwei entgegengesetzten Resultaten führt, so wird dadurch zweifelhaft, ob sie dieser ersten und nächsten Anforderung entspreche. Die dialektische Methode sucht darin ihren Ruhm, den Inhalt mit der Form zu erzeugen. Sie hat sich selbst untergraben und ihre dialektische Bewegung zerstörend gegen sich selbst gekehrt, wenn sie, die auf Einheit der Form und des Inhaltes gebaut ist, am Ende nur die ontologische Formbestimmung behaupten will und einen „unendlichen Gehalt derselben erst aufzusuchen" gebietet. Dieser anerkannte geradezu behauptete Zwiespalt der Methode und des Resultates muss einen Schritt weitertreiben, die voraussetzungslose sich selbst entwickelnde Dialektik aufzugeben. Wenn am Ende doch dies speculativ anschauende Erkennen herbeigerufen werden muss, so möchte von vorn herein die Verbindung des Denkens und Anschauens inniger zu schliessen sein. Wir werden sonst auf diesem Wege in ähnlicher Weise eine formale Metaphysik erhalten, wie wir schon eine formale Logik haben.

---

steht in der mannigfachsten Abhängigkeit von Hegels Logik, die dem Vf. der Ausgangspunkt ist, aus welchem und durch welchen hindurch ihm allein eine Weiterbildung der Form und Methode der Philosophie möglich ist. (Vorrede S. VI.). Dessenungeachtet erklärt ebenderselbe später (1843. Zeitschrift XI. S. 44, S. 56), dass sein System in den Hauptpunkten seiner Polemik gegen Hegel der Kritik der logischen Untersuchungen vorausgegangen sei und er mit der in diesen durchgeführten Polemik vom Anfange seiner eigenen Kritik Hegels einverstanden gewesen. Wie ist das möglich? Sogar noch im J. 1844 schreibt J. H. Fichte (Zeitschrift XII. 1. S. 78): „das Hegelsche Princip der Methode in der Ausbildung, in welcher er es belassen, wo sie lediglich an der Lösung dialektischer Widersprüche daherlaufen soll, zeigt sich als durchaus unanwendbar auf die beiden Sphären der Natur und des Geistes; sie ist einzig der Logik oder Metaphysik vorzubehalten." Die logischen Untersuchungen haben nirgends mit der dialektischen Methode ein schwächliches Abkommen getroffen, sie dort auszuschliessen, hier einzulassen; sie haben zunächst gerade für die Logik und Metaphysik nachgewiesen, dass sie Unmögliches beginne und nur den Schein eines Grundes biete.

Seit Hegel die Einleitung zur Encyklopaedie schrieb und überhaupt an der Geschichte der Philosophie den historischen Beweis seines Systems als des letzten und alle vollendenden versuchte: ist es ein beliebtes Dogma geworden, dass die spätere Philosophie die früheren als aufgehobene, aber wesentlich bleibende Momente in sich tragen müsse. Was an der Zeit sei, das müsse aus der Zeit hervorgehen. Daher meint man auch der einmal erstandenen Dialektik in dem System, das weiter gehen soll, ihre Stelle anweisen zu müssen; und dass es geschehen sei, das soll sogar ein Beweis der höhern Stufe sein.

Es ist zwar einleuchtend genug, dass die Wahrheit, die einmal in einem System erschienen ist, wol in die umfassendere Verbindung eines höhern Systems eingehen kann und diese thätig bedingt, aber nie von dieser zur Unwahrheit kann gemacht werden. Es ist gewiss genug, dass kein Tropfen eines wahren Gedankens verschüttet auf die Erde fallen darf. Folgt nun aber daraus, dass gerade in der dialektischen Methode die Wahrheit der neuesten Philosophie liegt?

Es ist hier nicht der Ort, in die einzelnen realen Bestimmungen des Systems weiter einzudringen. Es lag uns allein ob, die logische Haltbarkeit der dialektischen Methode zu prüfen. Wenn wir dabei über die engern Grenzen der Logik hinausgeführt wurden, so verfolgten wir nur das Verfahren auf seinem kühnen Gange und mit seinen eigenen Ansprüchen.

Man legt heut zu Tage noch einen andern Massstab an die philosophischen Ansichten, indem man die Intention und die Leistung verwechselt. Weil die Dialektik die sich selbst und damit alles begreifende Vernunft darstellen will, so wird sie als die höchste Stufe betrachtet, und man sieht z. B. mitleidig auf Kant herab, der es nicht bis zur Erkenntniss des Dinges an sich habe bringen können. So viel wird allerdings verheissen; und wenn die Verheissung erfüllt wird, so ist das Erkennen am Ziel. In der Kritik, die heut zu Tage einzelne Systeme erfahren, wird oft nur gezeigt, dass etwas Unerkanntes

zurückbleibe und daher jene Höhe nicht erreicht sei. Man fragt nicht mehr, was mit menschlichen Mitteln geschehen kann, sondern was nach höherem Ideal geschehen sollte. Man nimmt die Absicht der Dialektik für die That. Aber weil sie hoch greift, hat sie noch nicht das Hohe ergriffen; und weil sie mehr verspricht, ist das Versprochene noch nicht da.

Die Dialektik ist ein grossartiger Irrthum; und die Grösse der Absicht sucht den Irrthum der That still zu verdecken.

12. Nachdem wir in Obigem der Dialektik auf ihrem Wege gefolgt sind, wird es gestattet sein, sie vor den Richterstuhl der gemeinen Logik zu ziehen; denn in Sachen des Denkens giebt es kein eximirtes Forum; es wird dadurch klar werden, wie sie von der formalen Seite verfahre.

In der Negativität, welche den Gegensatz erzeugen will, und bei der Anwendung des Verlaufs ins Unendliche, welcher die Identität vorbereiten soll, ist der Sprung der setzenden Anschauung nachgewiesen worden.

In der Identität, welche den gesetzten Begriff und seinen Gegensatz zur Einheit einer höhern Gestalt überführt, lässt sich die zweite Schlussfigur des Aristoteles erkennen, aber, was die Logik verpönt, positiv schliessend. Z. B. das reine Sein ist unmittelbar, das Nichts ist unmittelbar; also das Nichts ist das reine Sein: oder, wenn man die Praemissen vertauscht, das reine Sein ist das Nichts. Vor solchen Schlüssen warnt die Logik: denn die zweite Schlussfigur, positiv fortschreitend, ist diejenige Form, in welcher man X zu U oder X für U macht. U ist ein Buchstabe; X ist ein Buchstabe; also X ist U; wie u. s. w.. Nach der Natur der Sache sind und bleiben Schlüsse der zweiten Figur mit bejahenden Ergebnissen Fehlschlüsse oder Trugschlüsse. Es ist seit Aristoteles ein bewiesenes Gesetz, dass in der zweiten Figur nur negativ geschlossen werden könne.[1] Hegel zählt die zweite Figur als die dritte, was keinen

---

[1] Aristoteles *analyt. prior.* I. 5. Kant Logik §. 72 in Rosenkranz Ausgabe III. S. 313. *E mere affirmativis in secunda figura nihil sequitur.*

Unterschied macht; aber er verschmäht die Regeln, denen sie unterliegt, indem er in einer Anmerkung hinzusetzt:[1] „Welche Bestimmungen aber sonst die Sätze, ob sie universelle u. s. f. oder negative sein dürfen, um einen richtigen Schluss in den verschiedenen Figuren herauszubringen, dies ist eine bloss mechanische Untersuchung, die wegen ihres begrifflosen Mechanismus und innern Bedeutungslosigkeit mit Recht in Vergessenheit gekommen ist." Was an dieser Stelle mechanisch genannt wird, ist vielmehr mathematische Strenge, welche noch niemand ungestraft missachtet hat. Wer einen Elementarsatz unter seiner Würde hält, stolpert sicherlich über ihn. So ist es mit dieser vermeinten syllogistischen Kleinigkeit der hegelschen Logik auf ihrem ersten Schritte ergangen, wie eben gezeigt wurde; und auf vielen andern, wenn es sich darum handelte, die Identität herauszuzwingen. Auch im Obigen liegen dazu Beispiele, welche jeder prüfende Leser leicht mehrt.[2] Wenn er mühsam aus dem verflochtenen Beweie den Kern der Nuss herausschält, überrascht ihn zum Lohn dafür Wurmstich.

Mit diesem Fehlgriff hängt ein anderer zusammen. Die Logik beweist, dass man das allgemein bejahende Urtheil nicht schlechthin und ohne Einschränkung umkehren dürfe.[3] Indessen scheuet sich die Dialektik des reinen Gedankens davor nicht. So heisst es gleich in ihrer ersten Bewegung:[4] „Das Nichts ist als dieses unmittelbare, sich selbst gleiche ebenso umgekehrt dasselbe, was das Sein ist," nachdem nur gezeigt war,

---

[1] Encyklopaedie §. 187.

[2] Ein einzelnes Beispiel eines solchen X für U schlusses aus Hegels Naturphilosophie (Encyklopaedie §. 293) verarbeitet Schopenhauer derb und bitter (die beiden Grundprobleme der Ethik 1860. Vorrede zur ersten Auflage 1840. XXII. f.). Der Fehler ist nicht sporadisch, sondern endemisch; ein durchgängiges Gebrechen der dialektischen Methode Hegels. Zur Probe dienen die Schlüsse in der Encyklopaedie §. 91 u. 92; §. 95. §. 103 (Logik I. S. 252 ff.). §. 157 u. 158 §. 254 vgl. §. 258. Rechtsphilosophie §. 141 (im Terminus des Bestimmungslosen) u. s. w.

[3] Aristoteles *analyt. pr.* I. 2. Kant Logik §. 53 nach der Ausgabe von Rosenkranz S. 303.

[4] Hegel Encyklopaedie §. 87. §. 88.

dass das reine Sein als das einfache Unmittelbare nichts sei. Aus dem Satze, das reine Sein ist nichts, folgt nicht, dass das Nichts umgekehrt dasselbe sei, was das Sein ist; es folgt auch nicht daraus, weil Sein und Nichts gleiche Prädikate haben.

Endlich ziehen Homonymien, wie sie im Begriff des Unmittelbaren, des Negativen u. s. w. erkannt wurden, nur allzu leicht den Fehler der s. g. *quaternio terminorum* nach sich. Wo im Schlusse der Mittelbegriff in zwei Bedeutungen auftritt, reisst das Band der Praemissen entzwei und der Schluss hört auf ein Schluss zu sein. Vielleicht ist auch diese Uegelegenheit der Dialektik des reinen Gedankens schon auf ihrem ersten Schritte begegnet.

Es ist immer unbequem, mit dem gleichsam mathematischen Theil der Philosophie, der Logik des Aristoteles, in Widerstreit zu gerathen. Will indessen die Dialektik des reinen Gedankens kühn durchschlagen, weil sie im Unendlichen an die Regeln des endlichen Urtheilens nicht gebunden sei: so denkt sie nicht mehr, sondern schweift und schwärmt. Es schlägt dann auch ihre „immanente Nothwendigkeit" in ihr Gegentheil um, in den immanenten Zufall.

13. Was wir bisher darlegten, läuft in wenige, aber entscheidende Punkte zusammen.

Die dialektische Methode erstrebt das Grösste. Sie will den Begriff wie im göttlichen Verstande schöpferisch und nur aus sich selbst entwickeln. Inhalt und Form sollen mit einander geboren werden. Indem der Begriff nur das hervorbringt, was in seiner eigenen Tiefe liegt, soll er eine Welt gestalten, in der kein Theil für sich besteht, sondern jeder Gedanke ein lebendiges Glied des Ganzen ist. In der Architektonik des Systems ist die Symmetrie, welche aus der Zeichnung der Dialektik hervorgeht, mit dem Ausdruck eines alten Dichters das „weithinglänzende Antlitz" des Gebäudes.

Wer leugnet diese Grösse, wenn die Erde, auf der wir stehen, fest genug ist, um solchen Bau in den Himmel zu tragen?

Aber wir müssen alsbald Verzicht leisten. Die Mittel sind schwach für den Entwurf eines solchen Titanenwerks.

Die Logik will nichts voraussetzen, als den nackten Begriff, der nur sich besitzt. Aber sie setzt stillschweigend das Princip aller äussern Anschauung, das Bild der räumlichen Bewegung voraus. Schon die ersten Schritte sind ohne diese mächtige, aber wohl verborgene Hülfe unmöglich. Die folgenden offenbaren sie immer deutlicher. Die Erzeugnisse des reinen Denkens empfangen nun heimlich ein räumliches Gegenbild, ohne das sie keinen Halt hätten, eine sinnliche Frische, ohne die sie nicht leben könnten. Das ist der nächste Irrthum der voraussetzungslosen, oder vielmehr voraussetzungsvollen Logik.

Die Negation und die Identität — ganz logische Begriffe, wie es scheint — werden von dem reinen Gedanken aufgeboten, um die voraussetzungslose Leere in die Fülle der vernünftigen Welt umzuschaffen. Aber, näher besehen, wirkt in dem System nicht die logische Negation, sondern der Gegensatz, der nie in die reine Verneinung aufgeht; es wirkt daher die das Sein voraussetzende Anschauung, welche die unbestimmte Weite der logischen Verneinung in eine positive Gestalt zusammenzieht. Die Identität, die doch die Gegensätze binden soll, ist in ihrem Wesen nicht die gewaltige Einheit der Concretion, sondern, wie sie sich auch sträube, nur die flache Gleichheit der Abstraktion.

Der Progress ins Unendliche, der nur darauf hinweist, das Unbestimmte zu fliehen, gilt vergebens hie und da für einen positiven Beweis des Entgegengesetzten. Das Unmittelbare, das in dieser Logik höchstens die Bedeutung des aus sich Vermittelten oder in sich Unterschiedslosen haben kann, führt stillschweigend aus dem reinen Gedanken in die sinnliche Vorstellung.

Der immanente Zusammenhang des Systems ist vielmehr die fortgehende Unterbrechung, die eingeborene Discontinuität. Denn was aus sich entstehen soll, ist aus Anderm geborgt. Allenthalben wird die Wahrnehmung vorweggenommen, die Erfahrung ohne Kritik eingelassen, und die autochthonischen Be-

griffe des reinen Denkens sind nur verdünnte und geschwächte Anschauungen.

Der dialektische Process, der den Begriff und die Sache gewähren lassen will, stellt im Gegentheil die Entstehung der Sache auf den Kopf oder schwebt darüber, ohne sie zu berühren oder sie zu treffen.

Eine Methode, die an solchen Gebrechen leidet, überzeugt nicht mehr und nicht minder, als jede Vorstellungsreihe der Phantasie, in die man sich einspinnt. Je länger man das Gewebe gewebt hat, desto weniger unterscheidet man das eigene Gebilde und die allgemeine Wahrheit. Daher ist es eine kluge Forderung, dass jeder Faden von innen gezogen und angesetzt werden soll.

Die Dialektik hatte zu beweisen, dass das in sich geschlossene Denken die wirkliche Welt ergreife. Aber der Beweis fehlt. Denn allenthalben hat es sich heimlich geöffnet, um von aussen aufzunehmen, was ihm von innen mangelt. Das geschlossene Auge sieht nur Phantasmen.

Das menschliche Denken lebt von der Anschauung, und es stirbt, wenn es von seinen eigenen Eingeweiden leben soll, den Hungertod.

Sollen die beiden Richtungen des Anschauens und Denkens, des Empfangens und Bildens nicht zerfallen, so wird ein Princip zu suchen sein, in welchem beide unmittelbar eins sind, ein Princip des Denkens, das aus sich in die Anschauung führt. Die dialektische Methode giebt uns, indem sie misslingt, diesen Wink.

Die Dialektik ist in Hegels System gleichsam die schaffende Weltseele. Daher wird in der Dialektik das System als System zur Entscheidung gebracht. Wer die Dialektik leugnet, muss damit diejenige Logik aufgeben, welche das System der reinen Vernunft als das Reich des reinen Gedankens darstellen und Gott entwickeln will, „wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.“ Mit dieser Ueberzeugung besteht jene Anerkennung wohl, die He-

gels eindringender Energie, die seinem vielseitigen Geiste, die dem scharfsichtigen Blicke, mit dem er mitten aus den verworrenen Einzelheiten des Realen das Wesen als die Seele der Sache ans Licht zu heben weiss, die seiner zergliedernden Kritik, die überhaupt der von ihm erregten Bewegung der Geister gebührt. Wir bemerken dies nicht um derer willen, die Hegeln folgen, als ob wir sie besänftigen wollten, sondern um derer willen, die unsere Zweifel theilen.

Plato's Ideenlehre ist gefallen, sofern sie das Allgemeine in einem regungslosen Urbilde isolirte, und hat dem schöpferischen, individuellen Begriff des Aristoteles das Feld geräumt. Aber Plato's künstlerische Anschauung der Welt, Plato's gedankenerregende Kunst und jene Gesinnung, welche die Erkenntniss verklärt, ist für alle Zeiten geblieben. Spinoza's grossartige, aber mathematisch starre Ansicht der Einen Substanz und seine geometrischen Demonstrationen sind einer lebendigern Auffassung und einer entwickelnden Methode gewichen. Aber sein in dem System auf die Einheit gerichteter Blick bleibt ein grosses Vorbild, und manche Partien seiner Schriften, z. B. seine einfache Darstellung der Leidenschaften, behalten für die Wissenschaft ihre Bedeutung. Kants kritische Ergebnisse werden aufgegeben und die Erkenntniss verzweifelt nicht mehr an dem Ding an sich. Aber es bleibt die Weise, wie er die letzten Probleme stellte, ein Vorbild, und es bleiben die scharfsinnigen Behandlungen, mit denen Kant einzelne Begriffe wie mit dem Blitze des Geistes beleuchtete, z. B. die Untersuchung des Zweckbegriffs, des Dynamischen, des Eudaemonismus, ein Eigenthum der Wissenschaft. Fichte's weltschaffende That des Ich ist verklungen; aber der in sich gegründete Charakter seines Geistes steht als ein selbsterrichtetes Denkmal da und wird immerdar jeden Beschauenden auf die eigene Kraft und Würde verweisen. Schellings Constructionen der intellectualen Anschauung sind in ihm selbst einer positivern Betrachtung gewichen; aber der Schwung seiner Gedanken und die künstlerische Schönheit seiner Darstellung ist dazu be-

stimmt, das Leben der gesammten Erkenntniss immer wieder zu erneuern, wenn es bald von der Masse des Einzelnen zu ersticken, bald vor spitzfindigen Abstraktionen zu vertrockenen droht. Auf dieselbe Weise wird sich gewiss auch in Hegels System Vergängliches und Bleibendes scheiden. Zwar ist die dialektische Methode die einförmige Verpuppung aller seiner Gedanken; aber der freiere Geist, der darin ist, wird das Gespinst zerreissen und die Form überdauern.

Hegel, hört man sagen, ist keine Particularität, vielmehr das Element des Jahrhunderts. Er sprach es aus, was andere bewusstlos übten. In dieser Hinsicht sollen sich Hegel und Goethe gegenseitig bestätigen. Wenn man damit jenen durchgehenden Gedanken meint, dass Vernunft in den Dingen sei, so bejahen wir es. Aber dieser stille Glaube verliess die einzelnen Wissenschaften nimmer, nur die Philosophie verliess er zu Zeiten. Jene arbeiteten bewusst oder unbewusst um dieses Glaubens willen ruhig fort, mochte die Philosophie an dem Ding an sich verzagen oder sich mit Einem Schlage im Besitz aller Wahrheit wähnen. Wenn man aber in Goethe einen Zeugen der dialektischen Methode zu finden meint, so verkehrt man die Anschauung seines künstlerischen Geistes. Was er über Methode schreibt, läuft der voraussetzungslosen Dialektik des reinen Gedankens schnurstracks entgegen. Man vergleiche z. B. eine Stelle, wie diese: „Da im Wissen sowol als in der Reflexion kein Ganzes zusammengebracht werden kann, weil jenem das Innere, dieser das Aeussere fehlt, so müssen wir uns die Wissenschaft nothwendig als Kunst denken, wenn wir von ihr irgend eine Art von Ganzheit erwarten. Und zwar haben wir diese nicht im Allgemeinen, im Ueberschwänglichen zu suchen, sondern wie die Kunst sich immer ganz in jedem einzelnen Kunstwerk darstellt, so sollte die Wissenschaft sich auch jedesmal ganz in jedem einzelnen Behandelten erweisen.“ „Um aber einer solchen Forderung sich zu nähern, müsste man keine der menschlichen Kräfte bei wissenschaftlicher Thätigkeit ausschliessen. Die Abgründe der Ahnung, ein sicheres An-

schauen der Gegenwart, mathematische Tiefe, physische Genauigkeit, Höhe der Vernunft, Schärfe des Verstandes, bewegliche sehnsuchtsvolle Phantasie, liebevolle Freude am Sinnlichen, nichts kann entbehrt werden zum lebhaften fruchtbaren Ergreifen des Augenblicks, wodurch ganz allein ein Kunstwerk, von welchem Gehalt es auch sei, entstehen kann."[1]

14. In der Schrift: „die logische Frage in Hegels System"[2] ist der Gang des ersten Streites verzeichnet, der nach der obigen Widerlegung der dialektischen Methode des reinen Denkens lebhaft entbrannte. Im Grunde ist seit jener Zeit nichts Entscheidendes geschehen, um mit neuen Hülfsmitteln den Stand der dialektischen Methode zu halten. Zum Beweise dieser Behauptung mag es zweckmässig sein, an einem Beispiel die nachgeborenen Versuche der Dialektik zu mustern. Wir wählen dazu die erste Trias der reinen Begriffe (reines Sein, Nichts, Werden), welche wir oben (S. 37 ff.) behandelten. Wir wählen sie nicht, weil dieser speculative Anfang am schreiendsten dem gemeinen Verstande widerspricht und daher oft und viel besprochen ist, sondern darum, weil er als der Anfang keine Erörterung voraussetzt und fast an allen Mängeln und Fehlern leidet, welche überhaupt der dialektischen Methode zur Last fallen.

Gabler hat in seiner Gegenschrift gegen die logischen Untersuchungen diese Trias nicht weiter behandelt; er lässt sie, wo sie steht, und lässt sich überhaupt nicht auf die der dialektischen Methode des reinen Denkens nachgewiesenen Gebrechen ein.[3]

---

[1] Vgl. Goethe Problem und Erwiederung. L. (1833) S. 85 f.

[2] Die logische Frage in Hegels System. Zwei Streitschriften. Von Adolf Trendelenburg. Leipzig 1843. Es sind nämlich in dieser Schrift zwei Aufsätze zusammengedruckt, welche in der „neuen jenaischen allgemeinen Literaturzeitung" und zwar April 1842. No. 97 ff. und Febr. 1843. No. 45 ff. erschienen waren.

[3] Georg Andreas Gabler die Hegelsche Philosophie: Beiträge zu ihrer richtigeren Beurtheilung und Würdigung. Erstes Heft. Das Absolute und die Lösung der Grundfrage aller Philosophie bei Hegel im Unter-

Werder emendirt in dem Commentar der Logik[1] den ursprünglichen Hegel, der mit Unrecht den Unterschied zwischen dem reinen Sein und dem Nichts für unsagbar, für eine blosse Meinung erklärt habe. Vielmehr sei der Unterschied erheblich und bestehe darin, dass Nichts mehr sei als Sein, die Bestimmung der Bestimmungslosigkeit, wodurch offenbar werde, was Sein in Wahrheit sei. Das Nichts sei die Erinnerung des Seins, dass es nur sei als durch sich selber seiend. Nichts sei das von sich selber seiende Sein, sich manifestirend in dieser Thätigkeit des von sich selber Seins.

Wenn man bis dahin die Identität des reinen Seins und des Nichts darum nicht hat fassen können, weil doch das Nichts weniger sei als das reine Sein, ein Minus, eigentlich das unendlich gewordene Minus: so wurde hier behauptet, dass das Nichts mehr sei als das reine Sein, ein Plus, genau genommen (es ist eine Consequenz, die wir hinzufügen) ein unendlich gewordenes Plus; denn als solches erscheint die Macht aus sich selbst, das durch sich selber Sein, da kein Endliches aus sich selber ist.[2] Wie wird nun dialektisch diese überschwengliche

schiede von der Fassung anderer Philosophen. Berlin 1843. Vgl. die logische Frage in Hegels System S. 30 ff.

[1] K. Werder Logik. Als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik. Erste Abtheilung. Berlin 1841. S. 29 ff. S. 48. Die zweite Abtheilung ist nicht erschienen.

[2] Dass wir in dieser Auffassung den Sinn des Vfs. nicht verfehlen, zeigt sich deutlich in dem, was er über das Nichts sagt, S. 41:

„Im Nichts bricht das Sein das Schweigen in sich von sich selber. Nichts ist die Besinnung des Seins, das Aufgehen seines Sinnes in ihm; ein Blick in sich; der springende Punkt seiner Ursprünglichkeit."

„Im Nichts enthüllt sich der heilige Doppelsinn der Leerheit des Seins. Dass es nichts anderes ist, als Selbst-Sein, als durch sich selber Sein, dass es einzig und allein voll ist von sich selber, das heisst eine Leerheit, das heisst Nichts. So ist das Nichts das Wissen des Seins um seine Fülle, um seine Erfüllung aus sich, um sein freies Thun, um sein Sich-selber-Schaffen; — und in der Energie dieses Wissens sich regend in sich heisst Sein nicht mehr Sein, sondern Werden."

„Wenn ich sage Nichts, so weiss ich mehr, als wenn ich sage Sein, — weil es mehr ist; weil es das sich offenbarende, die eigene Hülle

Bedeutung des Nichts bewiesen? denn auf den Beweis kommt es in der Wissenschaft, zumal in der Logik, an.

Der Beweis lautet wörtlich so (S. 39):

„Sein, das reine Sein, ist in Wahrheit nicht leer, denn es bedeutet ja: Nichts Anderes sein, als Sein: Nichts sein, als Sein durch sich selber. So ist es nicht sowol das Negative, als vielmehr das Negiren. Es ist das Negiren alles dessen, was nicht Sein ist. Nur vermittelst dieses Negirens, nur als dieses Negiren ist es, und darum ist es nicht gar Nichts, sondern indem Es ist, aber als jenes Negiren, ist es Nichts."

„Dies, was die Eigenthümlichkeit, den Charakter des Seins ausmacht, kommt in dem Worte Sein nicht zum Vorschein. Was ist Sein oder was heisst Nichts? dass es das Nichtsein alles dessen ist, was nicht Sein ist, und dass dieses Nicht sein sein Negiren ist. So ist es nicht nur, sondern durch sich selber ist es. Also nicht nur ein Positives, sondern vielmehr das Poniren seiner selbst ist es. Sein Poniren ist sein Negiren und sein Negiren sein Poniren, in Einem; das heisst, es ist das Affirmiren seiner selbst. So aber ist es weder nur Sein, noch nur Nichts; sondern sein Sein ist sein Durch- sich- selber und sein Durch- sich- selber ist sein Sein. Das heisst: es ist Werden."

Es ist klar, dass in demselben Augenblick, in welchem wir das Nichts als das Durch-sich-selbst-sein anschauen könnten, wir im Nichts das Werden vor Augen hätten; denn in dem Durch-sich-selbst-sein springt eine nie aussetzende, nie versiegende Quelle.

Aber wie ist das Nichts zum Durch-sich-selbst-sein geworden oder zur Erinnerung, dass das reine Sein durch sich selbst ist? — Das reine Sein ist, wie Hegel bemerkt, die reine Abstraktion, also auch die Abstraktion von der Frage, woher

---

sprengende, weil es das nackte Sein ist, der Geist des Seins, das Sein im Sein. Dies Sein des Seins, dies von sich selber Sein, dies Sein, was ein Doppelsein ist in sich selber, das heisst Werden."

es ist. Im reinen Sein ist auch der Gedanke des Durch-sich-selber-seins negirt. Denn wenn das reine Sein bezeichnete, dass das Sein durch sich selbst sei, so wäre es kein reines, kein ausgeleertes Sein mehr.

Eine einfache Wahrnehmung führt uns auf den Punkt, wo sich in diesem Beweise das Unbegründete einschleicht. Die Praemissen, von welchen er ausgeht, passen auf jeden Begriff, welchen wir rein denken, z. B. auf den Kreis; es müsste also auf ihn nothwendig auch die Folgerung passen, wenn sie richtig wäre, was mit nichten der Fall ist. Z. B. Kreis, der reine Kreis, (der mathematische), ist in Wahrheit nicht leer; denn er bedeutet ja: Nichts Anderes sein als Kreis, — was richtig ist, aber dahin erklärt wird — Nichts sein als Kreis durch sich selber; was ungereimt ist. Ferner wird richtig gesagt: Der Kreis ist das Negiren alles dessen, was nicht Kreis ist. Jeder Begriff negirt, indem er sich ponirt, und ponirt, indem er alles Andere negirt. Aber darum kann man nicht sagen: Sein Poniren ist sein Negiren und sein Negiren sein Poniren in Einem; das heisst, er ist das Affirmative seiner selbst. Dieses das heisst enthält den gewaltigen Sprung. Denn das Affirmiren seiner selbst ist der logische Ausdruck der *causa sui*, des Durch-sich-selber-seins. Die Selbstbehauptung des Wesens, welche jedem Begriff, wenn er gesetzt wird, und also auch dem reinen Sein, wenn es gesetzt wird, zusteht, ist kein Sein-durch-sich-selbst.

So schiebt die Anschauung in den Satz: das reine Sein ist nichts, sorglos den Begriff des Durch-sich-seins ein, einen Begriff, den es im Endlichen nirgends giebt, den schwierigsten Begriff der alten Metaphysik, den sie die Aseität, das Aus-sich-sein Gottes nennt.

Erdmann wendet Hegel anders.[1] Seine Auffassung der ersten Trias ist im Wesentlichen folgende.

Sein, aus der Abstraktion entstanden, ist „als reine Unmit-

[1] Johann Eduard Erdmann Grundriss der Logik und Metaphysik. Für Vorlesungen. Zweite verbesserte Auflage 1843. §. 29 ff.

telbarkeit noch von keinem Unterschiede tangirt.“ Es ist als solches „wesentlich verschieden von Existenz oder gar Wirklichkeit. Die Chimäre, die nicht existirt, geschweige denn Wirklichkeit hat, ist — eine Chimäre nämlich. Sein ist nur Infinitiv der Copula Ist.“

„Wenn aber Sein von keinem Unterschied tangirt ist, so ist darin gar nichts zu unterscheiden; es ist also die völlige Inhaltslosigkeit und Leerheit, eine Leerheit, die eben so unbestimmt und rein zu fassen ist, wie oben Sein. Dieses erweist sich also als reine Verneinung und wir nennen diese Nichts (Nicht-sein, Nicht). Der Ausdruck daher: das Sein sei Sein und weiter Nichts, enthält, ihm selber unbewusst, das ganz richtige Verhältniss.“

„Das Nichts selbst aber ist, als das völlig Beziehungslose, blosse Beziehung auf sich selbst, also völlige Unterschiedslosigkeit; das heisst: wenn wir das Nichts denken, so denken wir eigentlich Sein, und wie dieses eigentlich (oder weiter) Nichts war, so verhält sich's auch umgekehrt; beide verhalten sich so, dass wo das Eine gedacht wird, vielmehr das Andere gedacht wird. Dies heisst aber nicht, dass wir nur einen Gedanken mit zwei Worten bezeichnen. Der Unterschied zwischen Sein und Nicht, welcher für uns darin besteht, dass wir zu jenem zuerst, zu diesem hernach kommen, ist ebenso ein Unterschied in ihnen selbst. Das Nicht bedarf nämlich um gedacht zu werden Solches, dessen Nicht es ist. Es ist darum reine Entgegensetzung, während Sein reine Setzung war. Darum ist Sein als Sein (oder seiend) gesetzt es selbst; Nicht aber als Nicht (oder nicht seiend) gesetzt ist sein Gegentheil, nämlich Sein.“

„Das Resultat ist also, dass wenn wir Sein denken, vielmehr Nichts gedacht wird, und umgekehrt. Keines also kann ohne das Andere gedacht werden; jedes wird daher wahrhaft nur gedacht werden in seiner Einheit mit dem Anderen. Eigentlich also müssen wir ihre Einheit denken, weil eigentlich Jedes mit dem Andern untrennbar verbunden ist: die

Wahrheit des Seins und des Nicht ist die Einheit beider. Wir nennen sie (diesen Wechsel oder dieses Oscilliren) Werden."

Diese Auffassung weicht zunächst von Hegel ab, indem sie das Sein, mit welchem die Metaphysik beginnt, für den Infinitiv der Copula: Ist erklärt. Wenn dies richtig wäre, so wäre es der Ausdruck der allgemeinen Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat und setzte beide voraus; es wäre daher weder der unvermittelte Anfang noch als Band machtlos und leer. Erdmann hat mit dieser Verbesserung, wie bereits von anderer Seite bemerkt ist,[1] „zwei Grundgedanken des Meisters verdorben. Denn er hat die Voraussetzungslosigkeit aufgehoben, da eine Copula nicht denkbar ist ohne Copulirtes; er hat aber auch einen Begriff des Seins, der für die absolute Unmittelbarkeit der Erfahrungswelt, welche auf ihm ruhen soll, ganz bedeutungslos ist."

Genau genommen, schliesst sich hiernach das Folgende an das nur als Beziehung aufgefasste Sein nicht an. Indessen mag die Basis, das reine Sein sei die völlige Inhaltslosigkeit und Leerheit, zugegeben werden. In wie weit folgt daraus die reine Verneinung? Wenn dieser Ausdruck heissen soll, dass nicht bloss jedes Prädikat, sondern auch das Subjekt (Sein) verneint wird: so schlägt die Folgerung über ihr Recht weit hinaus. Das Sein ist leer, heisst: es wird jedes Prädikat am Sein verneint; aber das Sein als Subjekt bleibt stehen: — die reine Verneinung, wenn sie bedeuten soll, dass rund und rein alles verneint wird, ergiebt sich keineswegs.

Es wird indessen noch ein Beleg in der Sprache gesucht. „Der Ausdruck, das Sein sei Sein und weiter nichts, enthält, ihm selber unbewusst, das ganz richtige Verhältniss." Denn das Wort „weiter nichts" wird später umgesetzt in „eigentlich" nichts. Sollte es hier nicht dem Ausdruck gefallen, Versteck zu spielen? Es will uns so scheinen. Denn sonst hiesse der

[1] Exner die Psychologie der hegelschen Schule. 2. Heft. S. 52.

Satz, der einen guten Sinn hat, „der Kreis ist Kreis und weiter nichts," mit demselben Rechte: „der Kreis ist eigentlich nichts." Die Homonymie, vor welcher schon Aristoteles in der Schrift über die sophistischen Ueberführungen warnt (c. 4. 17. 19.), ist hier noch etwas handgreiflicher, als in Hegels „Unmittelbarem," „Negativem," „Identität" u. s. w.

Würde nun selbst zugestanden, dass sich das Sein in Nichts verwandelt habe, so kommt doch ihre Identität nur durch einen Fehlschluss zu Stande; denn er beruht auf einer Grundlage, welche keine ist, auf einem Schluss der zweiten Figur mit positiven Praemissen. Das Sein ist völlige Unterschiedslosigkeit, das Nichts ist völlige Unterschiedslosigkeit; also das Nichts ist Sein. „Wenn wir das Nichts denken, so denken wir eigentlich Sein; und wie dieses eigentlich (oder weiter) Nichts war, so verhält sich's auch umgekehrt." Jener Fehlschluss ist die scheinbare, aber nur scheinbare Begründung für die einfache Umkehrung des allgemein bejahenden Urtheils, da eine solche ohne einen besondern Beweis ein Verstoss gegen die Regeln über die Conversion wäre.[1]

Es wird indessen noch Ein Beweis dafür gegeben, dass Nichts vielmehr Sein ist. „Das Nicht bedarf nämlich um gedacht zu werden Solches, dessen Nicht es ist. Es ist darum reine Entgegensetzung, während Sein reine Setzung war. Darum ist Sein als Sein (oder seiend) gesetzt es selbst; Nicht aber als Nicht (oder nicht seiend) gesetzt ist sein Gegentheil, nämlich Sein." In dieser Gedankenfolge ist das Nicht zu Anfang Entgegensetzung gegen Fremdes, gegen Anderes, das es nicht selbst ist; das Nicht bedarf ein Solches, dessen Nicht es ist. Daraus wird im Fortgang reine Entgegensetzung (ein mehrdeutiger Ausdruck), und aus der reinen Entgegensetzung wird zuletzt sogar Entgegensetzung gegen sich selbst, so dass dadurch das Nicht sein Gegentheil, also Sein wird. Die Verallgemeinerung der Entgegensetzung gegen Anderes in reine Ent-

[1] S. oben S. 106.

gegensetzung, woraus Entgegensetzung überhaupt gemacht ist, vermittelt diese Entgegensetzung gegen sich selbst, diesen Umsprung des Nicht in sein Gegentheil, das Sein. Aristoteles würde in dieser Wendung das Allgemeine anklagen, das den specifischen Unterschied auslöschend und dadurch Entgegensetzung gegen Anderes in reine Entgegensetzung umwandelnd unfehlbar täuscht. So leicht ist es doch nicht, das alte logische *principium exclusi tertii* (entweder a oder nicht a, entweder Sein oder nicht Sein) zu Falle zu bringen.

Wenn endlich oben[1] nachgewiesen wurde, dass in dem aus der logischen Identität von Sein und Nicht- sein erzeugten Werden sich die Anschauung der Bewegung verberge und stillschweigend untergeschoben sei: so bestätigt sich dies in Erdmanns Erklärung. „Wir nennen die Einheit des Seins und des Nicht (diesen Wechsel oder dieses Oscilliren) Werden." Die Pendelbewegung vom Sein zum Nichtsein und vom Nichtsein zum Sein drückt hier deutlich aus, was der abstrakten Identität mangelt.

So haben sich bei Erdmann die Schwierigkeiten, die wir bei Hegel fanden, nicht gemindert, sondern gemehrt. Die unmögliche Dialektik ist, wenn möglich, noch unmöglicher geworden. Daher mag es sich erklären, dass diese Dialektik, so weit sie Erdmann eigenthümlich ist, in Hegels Schule nicht angenommen ist.

Denn Rosenkranz kehrt ziemlich zum ursprünglichen Hegel zurück und Kuno Fischer sucht sich einen neuen Weg zu bahnen.

Rosenkranz hat in seine Logik zwar einen Abschnitt „Kritik der hegelschen Logik" aufgenommen,[2] aber er scheint darunter nur eine Kritik innerhalb des anerkannten Standpunktes Hegels verstanden zu haben. Denn die allgemeine

---

[1] S. oben S. 38 ff.

[2] Karl Rosenkranz Wissenschaft der logischen Idee. In zwei Bänden. Königsberg 1858. 1859. I. S. 18 ff.

kritische Frage, welche in Obigem über die Mittel und die innere Möglichkeit des reinen Denkens erhoben ist, diese Vorfrage, welche über Sein und Nicht-Sein des hegelschen Standpunktes entscheidet, lässt er stillschweigend auf sich beruhen, obwol er in Einzelnem auf die logischen Untersuchungen Rücksicht nimmt.

Hegel hatte den zweiten Begriff Nichts genannt; Rosenkranz behauptet, dass er Nichtsein heissen müsse,[1] was nicht viel verschlägt.

Rosenkranz weiss aus Lambert und führt es mit grosser Anerkennung an,[2] dass die zweite Schlussfigur auf den Unterschied der Dinge führe und die Verwirrung der Begriffe aufhebe, was den Sinn des alten Satzes, dass man in der zweiten Schlussfigur nur negativ schliessen könne, und die eigentliche Bestimmung derselben sehr gut bezeichnet. Dessenungeachtet genehmigt Rosenkranz hier und sonst positive Schlüsse der zweiten Figur, diese X für U-Schlüsse, ohne es zu merken; er genehmigt es, wir wissen nicht, ob bewusst oder unbewusst, dass die kritische zweite Schlussfigur der unkritischen Identität diene. Denn er schreibt: „Wenn man sagt: Sein und Nichtsein seien dasselbe, so kann dies einen richtigen Sinn haben, dass von beiden nichts ausgesagt werden könne.“ Also Sein ist prädikatlos, Nichtsein ist prädikatlos, mithin Nicht-Sein ist Sein und umgekehrt. Nach jener Norm Lamberts hätte Rosenkranz vielmehr schreiben müssen: es kann dies keinen richtigen Sinn haben.

Im Uebrigen ist bei Rosenkranz die Genesis des Werdens eine schlichte Reflexion.

Das Sein ist seinem Begriff nach prädikatlos. Es wird also im Sein ein Nichtsein gedacht. Das Nichtsein ist nicht und kann nur gedacht werden, sofern das Sein gedacht wird, auf welches es sich bezieht. Es wird also auch im Nichtsein ein Sein gedacht. Müssen wir nun im Sein das Nichtsein und

[1] I. S. 122. [2] II. S. 155.

im Nichtsein das Sein denken, so ergiebt sich hieraus der Begriff des Werdens.

Diese Darstellung empfielt sich durch die Einfachheit, aber offenbart auch in der Einfachheit die Lücke der Construction, welche oben (S. 38) nachgewiesen wurde.

Dass im reinen Sein, weil es leer ist, ein Nichtsein gedacht wird, ist eine logische Ueberlegung über einen Begriff in der Ruhe; und dass zum Nicht, das sonst nicht möglich wäre, ein Sein hinzugedacht wird, auf welches es sich bezieht, ist eine logische Ueberlegung über einen Begriff in der Ruhe. Wie kommt nun aus beiden das bewegliche Werden heraus? Woher bringt die Ueberlegung die reale Einheit von Sein und Nichtsein?

Kuno Fischers Dialektik[1] hat ausser dem Stil ihrer Darstellung darin etwas Eigenthümliches, dass sie zwar die reinen Begriffe Hegels wiedergiebt, aber den Beweis der Identität vielfach ausser Gebrauch lässt, und an seiner Stelle nur die Negativität in Bewegung setzt, nur den immanenten Widerspruch hervortreibt, um das Denken zu einem neuen Begriff zu nöthigen. In Hegels Dialektik wird durch die mittelst der Identität hervorgebrachte Einigung von Satz und Gegensatz in jedem dritten Begriff ein vorläufiger Ruhepunkt wie eine Versöhnung gefunden und die sich absetzenden Triaden bilden eine symmetrische Uebersicht. Bei Kuno Fischer knüpfen sich diese dreigliedrigen Ringe in der Kette der Begriffe zunächst gar nicht, wenn auch die grössere Gliederung der Logik (Sein, Wesen, Begriff) und die erste Untergliederung derselben festgehalten ist. In jedem Begriff, der sich eben als nothwendig setzte, thut sich der Widerspruch kund und dieser Widerspruch treibt einen neuen zu setzen, bis sich in ihm das alte Schicksal wiederholt, und so geht es in gerader Linie fort. In den übersichtlichen Paragraphen (§. 30. §. 48. §. 57. §. 65. u. s. w.), welche der

[1] Kuno Fischer Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. Lehrbuch der akademischen Vorlesungen. 1852.

Vf. Gesammtresultat überschrieb, sind dieser nie rastende Trieb des Widerspruchs mit fast epigrammatischem Stachel und die einander jagenden Begriffe in schnurgerader Fortbewegung gezeichnet. Wer sie einmal nach einander liest, hat den Eindruck eines eigenen Schauspiels. Jeder Begriff sucht in sich Ruhe; und wie könnte er anders? denn er ist ja als nothwendig gesetzt, und wenn er nothwendig ist, ist er unwandelbar. Aber alsbald überrascht ihn sein eigener Zwiespalt; und vom bösen Gewissen des Widerspruchs aufgestachelt, nimmt er eine neue Gestalt an, um in ihr Ruhe zu finden; aber von Neuem peitscht ihn ein neuer Widerspruch weiter. Es wäre wie eine Tragoedie in der Logik, wenn es wirklich so wäre. Daher ist es gerathen, namentlich die Schritte der Dialektik, in welchen der Widerspruch zuerst erscheint, näher zu prüfen.

„In dem Akte der Abstraktion," beginnt Kuno Fischer,[1] „zieht sich das Denken aus allem äusserlichen und gegebenen Inhalt auf seine reine Thätigkeit zurück und schafft aus diesem Stoff das Weltsystem der reinen Begriffe, die sich als die nothwendigen Handlungen des Denkens in dialektischer Ordnung erzeugen."

„Das reine Denken enthält die frühern Stufen der Weltordnung (natürliche und geistige) als aufgehobene Momente in sich und ist also seiner Natur nach erfüllt vom Wesen der Dinge. Es ist mithin ein unverständiger Vorwurf, die Akte des reinen Denkens (die Kategorien) als Schöpfungen aus nichts zu betrachten."

„Was folgt aus dem Akte der Abstraktion? Zunächst nur dass das Denken ist; was es ist, muss sich erst im Verlaufe seiner freien Entwickelung darthun. Es ist jetzt im Begriff sich zu entwickeln, aber es ist noch nicht in der Entwickelung selbst begriffen. Mithin kann das Denken in seinem Ursprung keinen höhern Begriff von sich haben, als dass es ist; es kann nur sagen: Ich bin, und das Prädikat, in welchem sich das Denken

[1] Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. §. 28 ff.

zum ersten Mal klar wird, ist mithin das reine Sein, in welchem die Begriffe noch schlummern. So erklärt das Denken in seinem Ursprung: Ich bin das Sein, und was das Denken von sich selbst aussagt, ist zugleich Weltbegriff d. h. eine Erklärung der Weltordnung."

„Der erste Weltbegriff oder die erste Kategorie ist mithin das Sein."

„Das logische Sein widerspricht sich selbst; denn das Denken erlischt in der bewegungslosen Ruhe des Seins. Da aber das Sein nur aus dem Denken folgt (denn es ist die Handlung des Denkens), so widerspricht es sich selbst, indem es das Denken aufhebt. Mithin erklärt sich das Denken als die Negation des Seins d. h. als Nichtsein."

„Das logische Nichtsein ist nicht die Abwesenheit des Seins, das blosse Zero, auch nicht der mathematische Gegensatz desselben, so dass es ein negatives Sein gegenüber dem positiven wäre, sondern es ist die dialektische Negation desselben, der immanente Widerspruch des Seins. Das Sein widerspricht sich selbst. Darum ist es Nichtsein, und in dem Begriffe des Nichtseins offenbart das Denken den immanenten Widerspruch des Seins. Das Denken erklärt sich zuerst als das Sein und dieses logische Sein als Nichtsein. Mithin erklärt das Denken: Ich bin das Sein, welches nicht ist."

„Das Sein, welches nicht ist, ist das fliessende Sein oder das Werden. Das logische Sein widerspricht sich, darum ist es Nichtsein, und dieser immanente Widerspruch löst sich auf im Werden."

„Das Denken, indem es sich begreift als das Sein, welches nicht ist, erklärt: „Ich bin das Werden." Das Werden ist die Wahrheit von Sein und Nichtsein, und diese sind darin aufgehobene Momente. Das Sein ist im Werden enthalten als das werdende Sein d. h. als Entstehen und das Nichtsein ist im Werden enthalten als das werdende Nichtsein d. h. als Vergehen."

„So ist das Werden selbst das Entstehen, welches ver-

geht, und das Vergehen, welches entsteht; es ist der fortwährende Widerspruch, der sich nicht festhalten lässt, d. h. der verschwindende Augenblick oder das ewige Vergehen. Die Auflösung dieses Widerspruchs ist das vergangene Werden oder das Gewordensein."

Wir folgen diesen kühnen Sätzen Schritt für Schritt.

Es ist kühn, gleich zu Anfang das reine Denken, durch die Abstraktion von allem Inhalt erzeugt, also das ausgeleerte Denken als erfüllt vom Wesen der Dinge zu bezeichnen. Diese Kühnheit ist allerdings ein immanenter Widerspruch, aber nicht des Begriffs, sondern des begreifenden Kopfes.

Bis dahin galt das reine Denken für das voraussetzungslose, das nichts voraussetze, als sich selbst. „Die Logik hat es mit reinen Abstraktionen zu thun," heisst es bei Hegel[1] gleich im ersten Paragraph, und im ausdrücklichen Gegensatz gegen alle Anschauungen, selbst die abstrakt sinnlichen der Geometrie, wird die Kraft gefordert, „sich in den reinen Gedanken zurückzuziehen, ihn festzuhalten und in solchem sich zu bewegen." Die reinen Begriffe hatten keinen andern Ursprung als aus dem reinen Denken, welches keinen andern Inhalt und keinen andern Gegenstand haben sollte, als sich selbst. Darin lag ihre unabhängige Macht, ihre alles umfassende Kraft und die immanente Nothwendigkeit, welche aus keinem fremden Inhalt stammt. Die Abstraktion geschah, um auf dem Grunde des gänzlich ausgelöschten Inhalts die aus dem Denken hervortretenden Begriffe als die ursprünglichen zu erkennen. Wird das Denken nicht vorher ausgeleert, so bleibt der Ursprung zweifelhaft; der reine Begriff kann als solcher nicht erkannt werden, da die frühern Stufen der Weltordnung, natürliche und geistige, als aufgehobene Momente mitspielen. Aber woher stammen denn überhaupt die aufgehobenen Momente, da noch keine Dialektik vorausgegangen ist und die Dialektik, ohne welche es gar keine aufgehobene Momente giebt, erst beginnt?

[1] Encyklopaedie §. 19, vgl. §. 14. 17. 78 u. s. w.

Wenn das dialektische Denken ein reines Denken ist, so soll es aus sich schöpfen; wenn es hingegen ein erfülltes ist, so kann es mindestens kein reines werden, ohne erst die eingebrachte Masse zu sichten und zu lichten. Es ist speculativ, mit dem reinen Denken anzuheben, aber unkritisch, das reine Denken zu dem mit Allem vermischten zu machen und nun nach Belieben aus dem vermischten hervorzulangen, was dem reinen mangelt. Auf diesem Standpunkt hat es keine Schwierigkeit, Anschauungen, die keine reine Begriffe sind, z. B. Bewegung, Raum, Zeit, Anschauungen, welche die ganze Logik nicht untersucht, unbesehen einzulassen, ja sich ihrer gefälligen Hülfe zu bedienen, als gehörten sie zum reinen Denken. So heisst z. B. das Werden das bewegte Sein (§. 30. Anm.), das Dasein das beruhigte Werden (§. 31), das Sein im Punkte (§. 32); woher die Bewegung, die Ruhe, der Raumpunkt im reinen Denken? — Das voraussetzungslose Denken ist hier aufgegeben und ein unkritisches dafür wiedergewonnen.

Ferner ist es kühn, aus dem allem Denken einleuchtenden Satz: das Denken ist, das reine Sein abzuleiten und seinen einsamen Monolog: Ich bin, für die stolze in die Welt hinausgesprochene Erklärung: Ich bin das Sein, auszugeben. Der Satz: das Denken ist, enthält kein reines Sein, sondern das Sein des thätigen Denkens und nichts anderes; und von der Selbsterkenntniss: ich bin, zu der Weltbehauptung: ich bin das Sein, ist ein Sprung mit Einem Satz vom Subjekt ins Objekt. „So erklärt das Denken in seinem Ursprung: ich bin das Sein, und was das Denken von sich selbst aussagt, ist zugleich Weltbegriff d. h. eine Erklärung der Weltordnung." Ist in diesen Worten das schwierigste Problem, das einst die kantische Epoche beschäftigte, gelöst oder zerrissen? Es ist kühn, den ganzen Idealismus, die ganze Weltanschauung so leichten Griffes erobern zu wollen.

Ferner ist es kühn, dem logischen Sein, das von Alters her der Satz der Identität und des Widerspruchs vor dem Widerspruch behütet, auf den Kopf zu sagen: „das logische Sein

widerspricht sich selbst.“ Warum denn? Die Antwort lautet: „das Denken erlischt in der bewegungslosen Ruhe des Seins.“ Woher wissen wir denn, dass das Sein bewegungslose Ruhe ist? Wir kennen nach dem Vorangehenden das Sein nur als Sein des Denkens und nicht weiter. Das Denken ist. Ein anderes Sein ist uns unbekannt geblieben. Das Denken, von dem wir sagen, dass es sei, ist keine bewegungslose Ruhe. Es kann daher auch in einer solchen nicht erlöschen, indem es zu sich sagt: ich bin. „Da aber das Sein nur aus dem Denken folgt (denn es ist die Handlung des Denkens), so widerspricht es sich selbst, indem es das Denken aufhebt.“ Gerade weil aus dem Sein des Denkens kein anderes Sein als das Denken folgt, hebt die Folge ihren Grund nicht auf. Der ersonnene Widerspruch ist nur ersonnen.

Endlich ist es kühn, das Denken, das da erklärt: ich bin das Sein, welches nicht ist (d. h. nichts), dahin zu verstehen, als habe es etwa erklärt: ich bin ein Sein, welches halb schon ist und halb noch nicht ist; denn das erst hiesse etwa: ich bin das Werden. Ohne die Zeitbestimmung, welche es für das reine Denken nicht giebt, versteht niemand das Werden.

Kuno Fischer hält die Vorwürfe, welche die „logischen Untersuchungen“ dem Anfang der hegelschen Logik gemacht haben, für gegründet; allein, sagt er, sie treffen nur die gewöhnliche Darstellung, welche den Geist jener Begriffe nicht erreicht (§. 29. Zusatz).

Daher lag uns ob zu zeigen, wie es sich denn nun mit diesem eigentlichen Geist verhalte. Wenn der Widerspruch, der die reinen Begriffe treibt, sich selbst zu verlassen, in den ersten Schritten, wie wir zeigten, gar nicht da ist: so überheben wir uns des Weitern. Das Pathos des sich selbst überraschenden Denkens, da es zu sich spricht, ich bin, ich bin das Sein, ich bin das Sein, das nicht ist, ich bin das Werden, ist der Affekt einer Gewissheit ohne Wahrheit.

Dies ist nun an einem Beispiel der Stand der nachhegelschen Dialektik Hegels. Ihre Vertreter gehen auseinander. Sie

bessern, ohne wirklich zu heilen. Der eine erfindet in dieser ersten Trias ein Nichts, das mehr ist als das Sein; ein anderer nimmt das Sein als Infinitiv der Copula; ein dritter setzt der strengen Abstraktion, welche das reine Sein erzeugt, ein Fenster ein, durch welche die frühern Vorstellungen hineinscheinen, um der Dialektik zur rechten Zeit beizufallen.

Diese Probe möge genügen, wie die Dialektik neu experimentirt, ohne die kritische Frage, um welche niemand herum kommt, anzufassen und zu erledigen, ob überhaupt ein solches Erkennen, wie die Dialektik des reinen Denkens zu sein behauptet, möglich sei.[1]

---

[1] Nur der „Gedanke“ (philosophische Zeitschrift. Organ der philosophischen Gesellschaft zu Berlin) hat das zwanzigjährige Schweigen über die principielle Frage gebrochen und sie allgemein erörtert (1861. I. 2. S. 111 ff. I. 3. S. 185 ff.). Für ihn sind im Vorangehenden einige Belege nachgetragen und den Nachweis der in der zweiten Figur fehlschliessenden Methode (S. 106) wird er nicht übersehen. Es ist ein bekannter Handgriff, Widerlegungen für Missverständnisse zu erklären, und nach derselben Taktik legt auch der „Gedanke“ den „logischen Untersuchungen“ Missverständnisse zur Last. Aber sie vertrauen dem Eindruck des Lesers, dem sie allenthalben die Möglichkeit einer Controle an die Hand geben, und getrösten sich eines bessern Zeugnisses desselben Ursprungs, das ihnen früher gegeben wurde. Es heisst nämlich in K. L. Michelets „Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule.“ 1843. S. 354: „es präsentirt sich hier das eigene Phaenomen, dass nicht nur die Pseudohegelianer, sondern selbst Hegel ganz fremd stehende Männer, wie Trendelenburg, ihn besser verstehen, als seine ältesten Schüler.“ Freilich stammt diese Anerkennung des richtigen Verständnisses aus dem Jahre 1843. Aber was tragen die Jahre aus? Der Gedanke bleibt doch sicher mit sich selbst identisch. Ferner mag der „Gedanke“ es verantworten, wenn er an mehreren Stellen (S. 155. S. 187. S. 188. S. 189. S. 190) Hegels Encyklopaedie, die „orakelartig hingeworfenen Sprüche der Encyklopaedie“ preisgiebt und gegen sie die grosse Logik um Hülfe anspricht. Für die Kritik steht die Sache anders, als „der Gedanke“ meint. Die Encyklopaedie, von Hegel dreimal und aus Hegels Papieren und Vorlesungen zum vierten Male herausgegeben, ist der letzte revidirte Ausdruck seiner wissenschaftlichen Methode, die grosse Logik nur der frühere. Ueber der zweiten Herausgabe des ersten Theils derselben starb Hegel. Wo daher die Encyklopaedie und die grosse Logik von einander abweichen, muss die Encyklopaedie der Logik vorangehen; wo sie übereinstimmen, genügt die Encyklopaedie und

So bleiben denn die obigen Ergebnisse stehen und die misslungenen Versuche des Gegentheils helfen sie befestigen.

15. Wir waren die Gründe darzulegen schuldig, um derentwillen wir im Folgenden den dialektischen Weg nicht gehen dürfen. Aber es ist nicht unsere Absicht, uns durch diese allgemeine Erörterung die Sache im Einzelnen leicht zu machen. Vielmehr werden wir in die Begriffsbestimmungen der Dialektik tiefer eingehen, wo sie uns auf unserm Wege entgegenzustehen scheinen. In diesem Sinne werden wir im Verlauf unserer Untersuchungen namentlich die Lehre über Raum und Zeit, die Construction der Materie, die Lehre von der continuirlichen und discreten, von der extensiven und intensiven Grösse, die Erörterung des Zweckes, die Bestimmung der Nothwendigkeit, die Entwickelung der Urtheilsformen, die logische Begründung und reale Bedeutung des Schlusses und endlich den der genetischen Entwickelung widersprechenden Gang der dialektischen Methode noch näher prüfen.

Wir dürfen nicht ablassen. Denn in aller Wissenschaft ist

---

ist in ihrer prägnanten Kürze vorzuziehen, wenn es sich darum handelt, für die Beurtheilung den Gedanken Hegels klar und sicher zu bestimmen. Nannte nicht einst ein Hegelianer die Encyklopaedie die Bibel der Schule? Wenn „der Gedanke" sie da verleugnen will, wo die Widerlegung auf sie fusst: so rechten wir unseres Theils über das willkommene Zugeständniss nicht. Auch freuen wir uns des andern. Der „Gedanke" sagt (S. 200): „Auf allgemeine Aufnahme wird die dialektische Methode nie Anspruch machen können, so wenig als die künstlerische Production, sondern ein specifisches Talent der Lieblinge der Götter bleiben, auf die, sagt Aristoteles, die Gottheit, weil sie höher hinauswollen, darum nicht neidisch ist." Ein Kunstwerk, das Erzeugniss des Genius, findet allgemeine Aufnahme; und auf dieselbe allgemeine Aufnahme musste, nachdem sie erfunden war, die dialektische Methode rechnen. Sie that es immer und wir stritten nur, weil die Methode allgemein, also für jeden denkenden Kopf erzwingbar, zu sein behauptete. Wir sind beruhigt, wenn sie diesen Anspruch aufgeben will. Aber warum zürnt denn der „Gedanke" uns anderen Menschenkindern, die keine Lieblinge der Götter sind, so heftig? Seine hitzige Logik stimmt zu der erhabenen Höhe nicht, die er behauptet. Der „Gedanke", der olympische Weltbeweger, erinnert uns an das Wort beim Lucian: „Zeus, du hast Unrecht; denn du wirst böse."

Klarheit der Methode die erste Bedingung. Es ist nöthig, dass sich zunächst der trübe umwölkte Horizont aufhelle. Die dialektische Methode des reinen Denkens will nichts Geringeres bieten, als ein neues und höchstes Organ für die menschliche Erkenntniss. Es ist daher wichtig zu wissen, ob sie sich bewähre und wie man mit ihr daran sei. Darauf zielte die Kritik. Es ist wichtig, das Gefäss des Gedankens rein und die Methode, wie den Stahl eines mathematischen Werkzeugs, scharf und blank zu halten.

IV. AUFGABE UND GANG.

1. Wenn der Ertrag der vorangehenden Untersuchungen zusammengefasst wird, so sind wir vor einem doppelten Wege gewarnt. Die formale Logik verfehlt das Ziel, indem sie den fertigen Begriff auf sich beschränkt und nur sich selbst gleichsetzt, damit aber jede Entwickelung und jede Begründung abschneidet. Die dialektische Methode geht vermessen den entgegengesetzten Gang, indem sie nichts empfangen, sondern alle Wahrheit aus sich selbst schöpfen will und das Denken gleichsam sich selbst bebrüten lässt. Wenn jene Weise leer bleibt, diese aber anschauungslos und unbestimmt: so werden wir zunächst ein Princip zu suchen haben, das als eine Grundthätigkeit des lebendigen Denkens unmittelbar in die Anschauung führt. Dahin weist uns die vorstehende Untersuchung des faktischen Bestandes; und wir behalten diesen Fingerzeig im Sinn.

2. Die Thatsache der Wissenschaften ist die Basis des logischen Problems. Sie dringen von den verschiedensten Punkten in die Welt ein. Wo sie irren, berichtigen sie sich im Fortgang und durch ihre Verbindung. Sie bestätigen einander und bewähren sich in der Anwendung. Es ist dies die glückliche Arbeit der Gemeinschaft der Geister, die durch die Geschlechter der Jahrtausende durchgeht. Die Wissenschaften

stellen der Skepsis ein Factum entgegen, dem bedenklichen Zweifel eine wachsende, schöpferische That.

Wie ist indessen die Erkenntniss möglich? fragt die Wissenschaft weiter, da sie sich ihrer selbst bewusst wird; und wie sie allenthalben nach den Gründen fragt, so fragt sie auch nach ihren eigenen.

Die logische Aufgabe unterscheidet sich in dieser Frage von der Psychologie. Indem diese nur die subjektiven Bedingungen darzustellen sucht, ohne sich um die reale Bedeutung des Denkens zu bekümmern, fasst jene gerade das Erkennen in seinen objektiven Ansprüchen auf.

3. Wenn die Logik den Vorgang des Erkennens etwa so begreifen soll, wie die Physiologie oder die Optik den Vorgang des Sehens zu begreifen strebt: so setzt dies eine Vorstellung des Erkennens voraus, wie auf gleiche Weise ohne eine Vorstellung des Sehens die Aufgabe, das Sehen zu begreifen, nicht entstehen kann. Ja, man darf mehr behaupten. Wie das Sehen nur durch das Sehen begriffen wird, so das Denken nur durch das Denken. Wenn gezeigt werden soll, wie das Bild der äussern Gegenstände auf der Netzhaut entstehen kann, und nicht vielmehr die Bilder der verschiedenen Gegenstände auf Einen und denselben Punkt fallen und sich gegenseitig verwischen: so kommt diese Erkenntniss nur mit Hülfe der durch das Gesicht vermittelten Constructionen zu Stande. Der Gedanke findet sich in den Gründen des Sehens nur durch das Sehen selbst zurecht. Ebenso ist es auf dem Gebiete der übrigen Sinne. In einer höheren Weise wird auch das Erkennen alle seine Elemente voraussetzen, wenn es sich in sich selbst zurecht finden soll.

Wir bleiben in der Analogie. Sollte das Sehen begriffen werden, so musste sich zuvor im Sehen selbst ein Räthsel ergeben, ein Widerspruch des gleichsam sich selbst bewusst werdenden Vorganges mit dem bis dahin Begriffenen. Dieser Widerspruch erscheint in der Frage: wie ist es möglich, dass sich die Gegenstände auf der Netzhaut abmalen? Der Thatbestand

widerspricht der nächsten Folgerung der Erfahrung. Denn man sollte meinen, dass nach jedem Punkt der Netzhaut die Strahlen der verschiedensten Gegenstände gelangen, und sich daher die verschiedensten Bilder einander vernichten. Es wird also gefragt, wie dieser Betrachtung zum Trotze das Sehen geschehen könne. Offenbar geht hier eine bestimmte Vorstellung dessen, was im Sehen vorgeht — namentlich die Vorstellung des sich auf der Netzhaut abspiegelnden Bildes — der begreifenden Erkenntniss des Vorganges, der physischen und geometrischen Construction voran. Es wird daher, um die nächste Aufgabe feststellen zu können, auf ähnliche Weise eine Vorstellung des Erkennens zum Grunde liegen müssen.

Erkennen heisst immer ein Seiendes erkennen; wie schon in Plato's Sophisten bemerkt wird. Selbst wenn das Nichts erkannt werden soll, stellt es sich gleichsam als ein Seiendes im Bilde vor uns hin — und wenn wir das Denken erkennen wollen, so wird dies gedachte Denken als ein Seiendes für sich abgelöst. Es tritt also im Erkennen ein Gegensatz des Denkens und Seins hervor. Dieser Gegensatz bildet das Räthsel des Erkennens, und ohne denselben würden wir nach der Möglichkeit des Erkennens gar nicht fragen.

Der scheinbare Widerspruch, der zur Frage treibt, erhebt sich erst mit der Trennung der Elemente in der Vorstellung des Erkennens. Denken und Sein stehen sich gegenüber. Wie dringt denn das Denken in das Sein ein, das es nicht selber ist, und wie kommt das Sein in das Denken hinein, mit dem es nichts zu thun hat?

Jede Wissenschaft hat ein Seiendes zum Gegenstand und es ist oben[1] gezeigt worden, dass der Gegenstand jeder Wissenschaft sich als die Verzweigung eines allgemeinen Seins kund gebe. Daher bedarf es der Erinnerung nicht, dass in der allgemeinen Aufgabe, um welche es sich zunächst handelt, das Sein eine die Gegenstände aller Wissenschaften umfassende Bedeu-

---

[1] S. Abschnitt I. S. 6 ff.

tung hat und weder das blosse sinnliche Dasein noch die nackte logische Copula bezeichnen soll.

In keiner Erkenntniss stehen Denken und Sein wie zwei gleichartige Dinge einander gegenüber; und darum ist es schwierig, die Einigung beider zu begreifen; aber sie erscheint um so widersprechender in sich selbst, wenn wir beachten, dass das äussere Sein — denn als ein nach aussen gleichsam ausgegossenes begegnet uns das Sein zunächst — und das innerliche Denken, die in sich gespannteste Thätigkeit, sich einander schroff auszuschliessen und nichts mit einander zu theilen drohen.

So lange im Erkennen Denken und Sein noch in unbewusster Einheit ruhen, so dass das Denken gleich andern Naturthätigkeiten vollzogen wird, sich aus sich und durch sich selbst gewiss: so lange kann gar nicht gefragt werden, wie das Erkennen möglich sei.

4. Wenn nun Denken und Sein den Gegensatz bildet, um welchen sich die ganze Untersuchung dreht: so ist es hier im Anfange unzulässig, eine Erklärung des Denkens oder des Seins zu fordern. Wir müssen eine Vorstellung derselben voraussetzen. Ohne eine solche würde es gar nicht zu der Frage kommen können, wie das Erkennen möglich sei.

Sollte beantwortet werden, was das Denken oder was das Sein ist, so würden sich in die Bestimmung Elemente einschleichen, die entweder schon das Sein oder das Denken oder die Vermittelung beider voraussetzten. So ist z. B. das Sein als die absolute Position erklärt worden. "Der Begriff des Seins drücke bloss das aus: es werde bei dem einfachen Setzen eines Was sein Bewenden haben.'[1] Es hat sich hier die abstrakte Vorstellung des Seins nur in eine verwandte Anschauung umge-

---

[1] J. F. Herbart Hauptpunkte der Metaphysik S. 25 u. a. and. O. Vgl. G. Hartenstein die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik. Leipzig 1836. S. 172 ff. Kant sagt ähnlich in der Beurtheilung des ontologischen Beweises (Kritik der reinen Vernunft S. 626 in der 2. Auflage): „Sein ist kein reales Prädikat." „Es ist bloss die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst."

kleidet; denn das Gesetzte steht in dem Raum da; und insofern fordert die absolute Position schon den Begriff des seienden Etwas, das gesetzt wird. Fragt man weiter, so ist in der absoluten Position schon der Setzende mitgedacht, der doch selbst ein Seiendes sein muss. Das Sein wird also nicht unabhängig aus sich selbst bestimmt, sondern indem es sich selbst voraussetzt, wird zur Erklärung ein Verhältniss zu der Thätigkeit des Gedankens herbeigezogen.

Aehnlich würde jede von vorn herein versuchte Bestimmung des Denkens ausfallen. Jede Erklärung des Denkens birgt das Denken selbst in sich. Wer z. B. das Denken als die geistige Aneignung der Dinge bestimmen wollte, würde ein Bild gebrauchen, dessen eigentlicher Sinn nur durch das Denken selbst verständlich wäre. Ueberhaupt würde man es nur durch einen Bezug zu den Dingen erläutern können, welche in dem Denken Grund und Mass finden. Wenn es keine Definition des Seins giebt, welche nicht in dessen Bezug zum Denken, und keine Definition des Denkens, welche nicht in dessen Bezug zum Sein hineingreifen müsste: so ist dies indirekt ein Beweis, dass das Denken und das Sein die auf einander hinweisenden Glieder des letzten und höchsten Gegensatzes sind.

Hiernach begeben wir uns jeder Erklärung und setzen eine Vorstellung des Denkens und Seins voraus, in der Hoffnung, dass beide mit jedem Schritt der Untersuchung sich in sich selbst bestimmen werden.

5. Indem wir Denken und Sein unterscheiden, fragen wir, wie ist es möglich, dass sich im Erkennen Denken und Sein vereinigt. Diese Vereinigung sprechen wir vorläufig als eine Thatsache aus, die das Theoretische wie das Praktische beherrscht. In der sinnlichen Wahrnehmung wird der Gegenstand ergriffen; in dem Akte des Sehens geht die Energie der Farbe und des Auges zusammen. Selbst die physiologische Ansicht, dass die Sinne in ihrer Thätigkeit nur sich selbst empfinden, bedarf des die Sinne erregenden Aeussern, und immer wird auf dieses zurückgeschlossen. In dem sinnenden Denken wird

der hervortreibende Grund ein Besitz des Geistes, und die innere Natur der stummen Dinge wird darin gleichsam laut und sich selbst bewusst. Alles Begehren und alles Handeln ruht darauf, dass der Gegensatz, der sich uns zwischen den Dingen und dem Denken darstellt, aufgehoben wird; denn wir nehmen die Dinge nicht als fremde, sondern suchen sie aus ihrer eigenen Natur heraus zu behandeln als solche, die den Zugang nicht versperren.

Es ist gar leicht, diesen Anfang, der in einer Trennung von Denken und Sein begründet ist, als dualistisch zu verschreien. Wir scheuen diesen Dualismus nicht, den die neueste Philosophie, wie den bösen Feind, glaubt überwunden zu haben. Der menschliche Geist ist als getrennter Geist nicht der göttliche und lebt von der Erregung, die er empfängt, um das Empfangene selbstthätig in sein Eigenthum zu verwandeln. Wenn der Geist des Menschen nur frei wäre, nur selbstthätig, so dass er nichts empfinge, sondern alles bildete, so wäre er freilich sein eigener Herr, aber diese einsame Herrschaft wäre so schauerlich, wie die Herrschaft eines Vogels in der öden Weite der Schneeregion; denn mit der regsamen Welt wäre er nicht verknüpft. Die Grösse des menschlichen Geistes wird daher im Ebenmass des Empfangens und Bildens bestehen.

Wie kommt das Denken zum Sein? Wie tritt das Sein in das Denken? Diese Frage bezeichnen wir als die Grundfrage. Wenn die Wahrheit für die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein erklärt wird, so ist diese Frage in dem Worte Uebereinstimmung verdeckt. Wie bringt das Denken diese Uebereinstimmung hervor und zwar auf eine solche Weise, dass es selbst der Uebereinstimmung gewiss wird?

Es kann gegen diese Stellung und Fassung der Grundfrage nicht eingewandt werden, dass es eine philosophische Anschauung gebe, welche das Sein in ein nur Gedachtes verwandele und daher gar kein Sein habe. Ein solcher Idealismus mag Ergebniss der Untersuchung sein können, aber nimmer ist er ihr Ursprung. Wo man von den gegebenen Wissenschaften

her, welche sammt und sonders mit einem Gegenstande als Gegenstande verkehren, den sichern Einschritt und Anlauf zu der logischen Betrachtung nimmt, erzeugt sich diese und keine andere Frage.

6. Um eine Antwort zu finden, suchen wir zuerst die Bedingungen auf, denen sie genügen muss. In der Natur der Frage selbst wird sich ein Massstab für die Lösung ergeben, wenn das, was sich in ihrem Sinne verbirgt, schärfer hervorgetrieben wird. Wie Plato in dem Gespräche, in welchem er die Frage aufwirft, was das höchste Gut des Lebens sei, zuerst die Merkmale aufsucht, welche im Begriff des höchsten Gutes liegen, und dadurch Gründe der Entscheidung gewinnt, die in der Sache selbst enthalten sind: so erörtern wir zunächst den Begriff der logischen Grundfrage, um in den Merkmalen derselben eine weitere Anweisung zu finden.

Es ist die Aufgabe, den Gegensatz zwischen Denken und Sein zu vermitteln. In jeder Erkenntniss finden wir ihn ausgeglichen vor; er soll jedoch in diesem Akte der Ausgleichung zur Anschauung kommen.

Denken und Sein sind sich zunächst einander entgegengestellt. Da sie sich indessen zufolge der Voraussetzung nicht ausschliessen sollen, schroff und starr einander gegenüber stehend, so müssen sie sich in einem Gemeinsamen berühren. Es muss etwas gesucht werden, das sich in beiden Gliedern des Gegensatzes findet, damit dieses Gemeinsame die Verbindung bilde. Sonst bleiben Denken und Sein ruhig neben einander ohne innern wechselseitigen Bezug. Ein solches Gemeinsame wurde in den frühesten Versuchen, das Erkennen zu begreifen, stillschweigend vorausgesetzt. Denn in diesem Sinne sprachen die Griechen den Grundsatz aus, dass Aehnliches durch Aehnliches erkannt werde.[1]

Es lässt sich diese Forderung, zur Vermittelung des Gegensatzes etwas aufzuzeigen, das den Gliedern gemeinsam sei, an

[1] Vgl. Aristoteles über die Seele. I. 2.

manchen Beweisen der Geometrie erläutern, in denen auf ähnliche Weise zwei Figuren, die unvermittelt neben einander stehen, in einen gegenseitigen Bezug gesetzt werden sollen. Wir wählen das Beispiel des pythagoräischen Lehrsatzes, wie er im Euklides vorliegt. Das Perpendikel ist aus der Spitze des rechten Winkels gefällt, und dadurch das Quadrat der Hypotenuse in zwei Parallelogramme zerlegt worden. So ist die Basis des Beweises gewonnen. Es soll nun weiter dargethan werden, dass das eine Rechteck dem Quadrat der einen Kathete, das andere dem andern gleich sei. Die Figuren liegen in dem Gegensatze neben einander, in welchem sich nebengeordnete Arten immer ausschliessen; als Rechteck und Quadrat, beide zwar dem Begriffe des Parallelogrammes untergeordnet, sind sie doch von einander durchaus getrennt. Die Figuren haben nach der Zeichnung nur einen einzigen Punkt gemein. Wie geschieht denn nun die Vermittelung, so dass die Figuren als gleich erkannt werden? Es werden Dreiecke aufgefunden, die einander gleich sind und die Hälfte des Rechtecks und des Quadrates bilden. Diese Dreiecke sind das Gemeinsame, durch welches die eine Figur auf die andere bezogen und beide verglichen werden. So wird durch ein Gemeinsames der Gegensatz vermittelt, in welchem Quadrat und Rechteck zu einander standen; und der Beweis wird erst dann völlig verstanden, wenn dieser wesentliche Punkt zum Bewusstsein kommt.

Auf allen Gebieten lassen sich ähnliche Verhältnisse nachweisen. Zwei verschiedene Sprachen sind wie zwei geistige Welten zu betrachten, die neben einander wirken und verlaufen. Soll das Verständniss von der einen zur andern vermittelt werden, so geschieht es nur durch das Gemeinsame, sei es durch die gemeinsame Wurzel oder durch die gemeinsamen Denkformen oder durch die gemeinsamen Gegenstände oder durch diese gleichen Verhältnisse zusammen.

Wir sprechen es hiernach als die erste Forderung aus, die in der Sache selbst liegt, dass das den Gegensatz Vermittelnde etwas den Gliedern desselben Gemeinsames sei.

Dieses Gemeinsame kann keine ruhende Eigenschaft sein, die dem Denken und Sein zukäme. Eine solche würde still beharren. Da aber das Gemeinsame vermitteln soll, so muss es etwas Thätiges sein. Wir haben also eine dem Denken und Sein gemeinsame Thätigkeit zu suchen.

Was ohne eine solche gemeinsame Thätigkeit des Denkens und Seins herauskommt, zeigt unter andern als ein Beispiel Arnold Geulinx's extreme Weltansicht, und sein System ist ein indirekter Beweis, dass zunächst das lebendige Band des Denkens und Seins zu suchen ist.

Wenn es eine solche dem Denken und dem Sein gemeinsame Thätigkeit geben sollte, so darf man hoffen, dass durch dieselbe das Denken sich das Sein aufzuschliessen vermöge und, indem es dabei die eigene Thätigkeit kennt, durch das im Fremden wiedergefundene Eigene sich zugleich der Uebereinstimmung bewusst und gewiss werden könne. Es wird nur darauf ankommen, dass das Eigene im Fremden gefunden und nachgewiesen, aber nicht ins Fremde hineingetragen werde.

7. Diese Anweisung, eine dem Denken und Sein gemeinsame Thätigkeit zu finden, ist noch allgemein gehalten, und offenbar wird sie sich bei der Frage, wie die Erkenntniss möglich sei, für die besondern Gebiete besonders gestalten müssen. Dabei muss für den Gang der Untersuchung Folgendes bemerkt werden.

Es ist unthunlich, die Frage, wie die Erkenntniss des Unendlichen (des Absoluten, Gottes) möglich sei, vor die Frage zu stellen, durch welche Mittel die Erkenntniss der endlichen Wissenschaften geschehe. Freilich liegt der Ursprung des Bedingten im Unbedingten, des Endlichen im Unendlichen. Aber für uns endliche Wesen ist das Endliche und Bedingte das Bekanntere und aus dem Bekanntern bereitet sich der Geist die Mittel zur Erkenntniss des Unbekannten. Wer das Absolute vor dem Relativen, das Unendliche vor dem Endlichen glaubt erkennen zu können, wird sich durch Spiegelbilder täuschen, welche das endliche Denken in das Unendliche hineinwirft.

So wenig als der Mensch über seinen eigenen Schatten wegspringen kann, so wenig kann er das endliche Denken überspringen. Durch das, was uns zunächst liegt, gehen wir zu dem hindurch, was der Natur nach das Ursprüngliche ist.

Hiernach fragen wir zuerst, wie die Erkenntniss des Endlichen möglich sei.

8. In den vielverschlungenen, dichtverwachsenen Gestalten des Endlichen wird es nun darauf ankommen, zunächst diejenige **elementare** Vermittelung zu finden, welche, in allen Vermittelungen vorhanden, die Bedingung der übrigen ist. Wenn sie gefunden wird, so ist sie eine Grundlage, auf welcher sich das Uebrige erhebt, aber sie ist nur die Grundlage.

Für die elementare Vermittelung ergeben sich weiter Bedingungen. welchen sie genügen muss.

Sie wird eine solche gemeinsame Thätigkeit sein, welche in keiner andern einen fremden Anfang haben kann. Denn sonst würde sie ebenso aus dieser erkannt werden müssen, wie sie aus ihr stammte; und diese wäre vielmehr die vermittelnde. Die Thätigkeit, die gesucht wird, muss hiernach ursprünglich sein, so dass sie nur aus sich selbst erkannt wird. Indem sie thätig ist, ist sie zugleich Grund des Erkennens. Wenn man daher in andern Dingen die Ursache des Seins und den Grund des Erkennens zu unterscheiden pflegt, indem das, woraus ein Ding wahrgenommen und ersehen wird — die Wirkung des Dinges — etwas Anderes ist, als das, woraus es entsteht — die Ursache desselben: so fällt hier beides zusammen. Die dem Denken und Sein gemeinsame Thätigkeit, welche den Gegensatz beider Glieder vermittelt, wird hiernach so ursprünglich sein, dass sie nur aus sich selbst kann erkannt werden.

Diese Thätigkeit wird dadurch zugleich die allgemeinste sein. Denn wenn es eine allgemeinere Thätigkeit gäbe, als die gesuchte, so würde diese übergreifend bedingen und begründen, und die gesuchte Thätigkeit würde aufhören, dem Begriff einer ursprünglichen Vermittelung zu entsprechen.

Wenn wir die uns geläufigen Vorstellungen auf die ge-

suchte Thätigkeit ferner anwenden, so wird aus der Bestimmung der allgemeinsten und ursprünglichen Thätigkeit die Vorstellung der Einfachheit folgen. So lange eine Thätigkeit zusammengesetzt ist, verdankt sie den Elementen, aus denen sie besteht, ihr Dasein, und ist daher nicht die dem Sein und dem Denken ursprüngliche Thätigkeit. Als einfach wird die gesuchte Thätigkeit Merkmal ihrer selbst sein.

Welche ist nun diese ursprüngliche und einfache, dem Denken und Sein gemeinsame Thätigkeit der Vermittelung?

Die Frage hat Bedeutung; denn es soll sich das unbestimmte Sein und das unbestimmte Denken in dem bestimmen, was zunächst sein Wesen ausmacht.

Wir können die Antwort auf zwei Wegen finden. Entweder wir zerlegen die Thätigkeiten des Denkens und der Dinge, um die letzte auszuscheiden, die das gemeinsame Band knüpft; oder wir ergreifen hypothetisch eine Thätigkeit mit der Anschauung und untersuchen, ob diese den gestellten Forderungen genügt. Wir schlagen den zweiten Weg ein und werden dabei zugleich sehen, wie der erste auf dasselbe Ziel führen würde.

V. DIE BEWEGUNG.

1. Die äussere Welt des Seins und die innere des Denkens scheiden sich auf den ersten Blick von einander. Wie kann in beiden etwas Gemeinsames gefunden werden? Die Thätigkeit der einen als einer äussern Welt, — denn als solche nehmen wir zunächst das Sein — scheint der Thätigkeit der andern als einer innern unvereinbar gegenüber zu stehen.

In der äussern Welt ist jede Thätigkeit mit Bewegung verknüpft; die mechanischen Eindrücke, die chemischen Erregungen, die organischen Verrichtungen sind ohne Bewegung und zwar räumliche Bewegung nicht zu fassen. Alles, was geworden ist, jede Form, die da ist, sei es die Form des Krystalls oder des Erdsphäroids, ist durch die wirkende, die Materie beherrschende Bewegung erzeugt. Was im Menschenleben als ein festes Verhältniss dasteht, ist durch eine stille oder unruhige Bewegung so geworden, wie es ist. Diese letzte Bewegung, von denkenden Mächten bestimmt, scheint eine andere zu sein, als jene erste räumliche, und doch ist sie nicht ohne diese. Die Bewegung ist die verbreitetste Thätigkeit im Sein. Was zu ruhen scheint, ist, tiefer erforscht, dennoch von der Bewegung ergriffen. Alle Ruhe in der Natur ist nur das Gegengewicht der Bewegungen. Man kann die Ruhe aus der

Bewegung, aber nicht die Bewegung aus der Ruhe begreifen Jenes thut man, wenn man die Ruhe als aufgehobene Bewegung erklärt; dieses versucht man vergebens, wenn man die Bewegung als aufgehobene Ruhe fasst; denn jedes Aufheben setzt die Vorstellung der Bewegung voraus und ist eine Art der Bewegung. Wenn der Stein ruht, so bewegt ihn die Schwere unaufhörlich nach dem Mittelpunkt der Erde; und der Widerstand des Erdkörpers widerstrebt in gleichem Masse und bindet die erste Bewegung. Flüssige Körper werden fest, so dass ihre Theile, wenn man sie verschieben will, eine Kraft entgegensetzen, durch Abnahme der Wärme oder die Wirkung eines Drucks, immer also durch bestimmte Weisen der Bewegung. Man kann sich das Starre nur in Ruhe denken, inwiefern der Abstossung der Theile eine Anziehung entgegenwirkt. Bis jetzt kennen wir in der Natur keine ursprüngliche Ruhe. Die Astronomie hat vergebens einen festen Punkt gesucht. Sie heftete vergebens den Polarstern hin; sie erfand vergebens den Namen der Fixsterne; sie dachte vergebens die Sonne als festen Mittelpunkt. Die Sonne nimmt als Fixstern, wie die Astronomen aus scheinbarer Bewegung einzelner Sterne zeigen, mit dem ganzen System ihren Weg nach einem Stern im Hercules; und der gemeinsame Schwerpunkt des Systems geht in diese unbekannte Gegend mit vorwärts. Es braucht keinen letzten ruhenden Centralkörper zu geben; und die Systeme können um den gemeinschaftlichen Schwerpunkt ihre Bahnen vollenden. Kurzum, so weit die Natur reicht, so weit reicht die Bewegung.[1]

Dieselbe Bewegung gehört dem Denken an, freilich nicht in der Weise dieselbe, dass der Punkt in der Bewegung des Denkens den entsprechenden Punkt der Bewegung in der Natur äusserlich deckt. Dennoch muss es ein Gegenbild derselben Bewegung sein; denn wie käme sie sonst zum Bewusstsein? Wir nennen diese Bewegung im Gegensatz gegen die äussere

[1] Vgl. A. v. Humboldt Kosmos IV. 1858. S. 8 f.

im Raum die construktive, und erkennen sie zunächst in der Anschauung.

Das Denken tritt in der Anschauung aus sich heraus, und dies geschieht durch die Bewegung. Wer z. B. ein Gebirge anschauet, muss es durch die Bewegung seines Blickes umschreiben und erzeugen. „Der Berg erhebt sich; die Bergreihe läuft fort.“ Solche Ausdrücke, von den stehenden Gegenständen gebraucht, deuten auf die Bewegung der Anschauung hin. Wer sich ein Gebirge, ohne es anzuschauen, vorstellen will, muss es in dem Raume des Gedankens entwerfen, und er entwirft es durch nichts anderes, als durch die Bewegung seines innern Blickes. Was in dem Beispiel des grösseren Gegenstandes offenbar ist, das geschieht auch bei dem kleineren. Der innere Raum, in welchem die Vorstellung gleichsam zeichnet, entsteht für den Gedanken nur durch die construktive Bewegung, und was sie darin zeichnet, wird wiederum nur durch die vor dem geistigen Blicke umlaufenden Punkte, durch die sich dehnenden und biegenden Linien, durch die sich hebenden und senkenden, öffnenden und abschliessenden Flächen. Wenn die innere Bewegung alle diese Thätigkeiten wie mit Einem Schlage vollführt, so ist das ein Wunder der Geschicklichkeit und der geistigen Gegenwart; aber es darf doch um dieser Schnelligkeit willen, welche das auf die eigene That aufmerksame Bewusstsein fast überholt, nicht übersehen werden, dass dies Wunder nur durch die Bewegung geschieht.

Wer etwa das keplersche Gesetz denkt: der Planet bewegt sich in einer elliptischen Bahn — der muss das in sich thun, was er sagt, dass der Planet thue. In diesem Beispiele kann man sich nicht auf eine äussere, uns gleichsam von aussen eingedrückte Anschauung berufen; denn durch eine solche würde nur die scheinbare Bewegung und diese wieder nur aus berechneten Fragmenten der Beobachtung erreicht. Der Geist beschreibt in dem Raume des Gedankens jene Ellipse. Es ist also im innern Denken der Art nach dieselbe Bewegung, wie in der äussern Natur.

kleidet; denn das Gesetzte steht in dem Raum da; und insofern fordert die absolute Position schon den Begriff des seienden Etwas, das gesetzt wird. Fragt man weiter, so ist in der absoluten Position schon der Setzende mitgedacht, der doch selbst ein Seiendes sein muss. Das Sein wird also nicht unabhängig aus sich selbst bestimmt, sondern indem es sich selbst voraussetzt, wird zur Erklärung ein Verhältniss zu der Thätigkeit des Gedankens herbeigezogen.

Aehnlich würde jede von vorn herein versuchte Bestimmung des Denkens ausfallen. Jede Erklärung des Denkens birgt das Denken selbst in sich. Wer z. B. das Denken als die geistige Aneignung der Dinge bestimmen wollte, würde ein Bild gebrauchen, dessen eigentlicher Sinn nur durch das Denken selbst verständlich wäre. Ueberhaupt würde man es nur durch einen Bezug zu den Dingen erläutern können, welche in dem Denken Grund und Mass finden. Wenn es keine Definition des Seins giebt, welche nicht in dessen Bezug zum Denken, und keine Definition des Denkens, welche nicht in dessen Bezug zum Sein hineingreifen müsste: so ist dies indirekt ein Beweis, dass das Denken und das Sein die auf einander hinweisenden Glieder des letzten und höchsten Gegensatzes sind.

Hiernach begeben wir uns jeder Erklärung und setzen eine Vorstellung des Denkens und Seins voraus, in der Hoffnung, dass beide mit jedem Schritt der Untersuchung sich in sich selbst bestimmen werden.

5. Indem wir Denken und Sein unterscheiden, fragen wir, wie ist es möglich, dass sich im Erkennen Denken und Sein vereinigt. Diese Vereinigung sprechen wir vorläufig als eine Thatsache aus, die das Theoretische wie das Praktische beherrscht. In der sinnlichen Wahrnehmung wird der Gegenstand ergriffen; in dem Akte des Sehens geht die Energie der Farbe und des Auges zusammen. Selbst die physiologische Ansicht, dass die Sinne in ihrer Thätigkeit nur sich selbst empfinden, bedarf des die Sinne erregenden Aeussern, und immer wird auf dieses zurückgeschlossen. In dem sinnenden Denken wird

der hervortreibende Grund ein Besitz des Geistes, und die innere Natur der stummen Dinge wird darin gleichsam laut und sich selbst bewusst. Alles Begehren und alles Handeln ruht darauf, dass der Gegensatz, der sich uns zwischen den Dingen und dem Denken darstellt, aufgehoben wird; denn wir nehmen die Dinge nicht als fremde, sondern suchen sie aus ihrer eigenen Natur heraus zu behandeln als solche, die den Zugang nicht versperren.

Es ist gar leicht, diesen Anfang, der in einer Trennung von Denken und Sein begründet ist, als dualistisch zu verschreien. Wir scheuen diesen Dualismus nicht, den die neueste Philosophie, wie den bösen Feind, glaubt überwunden zu haben. Der menschliche Geist ist als getrennter Geist nicht der göttliche und lebt von der Erregung, die er empfängt, um das Empfangene selbstthätig in sein Eigenthum zu verwandeln. Wenn der Geist des Menschen nur frei wäre, nur selbstthätig, so dass er nichts empfinge, sondern alles bildete, so wäre er freilich sein eigener Herr, aber diese einsame Herrschaft wäre so schauerlich, wie die Herrschaft eines Vogels in der öden Weite der Schneeregion; denn mit der regsamen Welt wäre er nicht verknüpft. Die Grösse des menschlichen Geistes wird daher im Ebenmass des Empfangens und Bildens bestehen.

Wie kommt das Denken zum Sein? Wie tritt das Sein in das Denken? Diese Frage bezeichnen wir als die Grundfrage. Wenn die Wahrheit für die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein erklärt wird, so ist diese Frage in dem Worte Uebereinstimmung verdeckt. Wie bringt das Denken diese Uebereinstimmung hervor und zwar auf eine solche Weise, dass es selbst der Uebereinstimmung gewiss wird?

Es kann gegen diese Stellung und Fassung der Grundfrage nicht eingewandt werden, dass es eine philosophische Anschauung gebe, welche das Sein in ein nur Gedachtes verwandele und daher gar kein Sein habe. Ein solcher Idealismus mag Ergebniss der Untersuchung sein können, aber nimmer ist er ihr Ursprung. Wo man von den gegebenen Wissenschaften

her, welche sammt und sonders mit einem Gegenstande als Gegenstande verkehren, den sichern Einschritt und Anlauf zu der logischen Betrachtung nimmt, erzeugt sich diese und keine andere Frage.

6. Um eine Antwort zu finden, suchen wir zuerst die Bedingungen auf, denen sie genügen muss. In der Natur der Frage selbst wird sich ein Massstab für die Lösung ergeben, wenn das, was sich in ihrem Sinne verbirgt, schärfer hervorgetrieben wird. Wie Plato in dem Gespräche, in welchem er die Frage aufwirft, was das höchste Gut des Lebens sei, zuerst die Merkmale aufsucht, welche im Begriff des höchsten Gutes liegen, und dadurch Gründe der Entscheidung gewinnt, die in der Sache selbst enthalten sind: so erörtern wir zunächst den Begriff der logischen Grundfrage, um in den Merkmalen derselben eine weitere Anweisung zu finden.

Es ist die Aufgabe, den Gegensatz zwischen Denken und Sein zu vermitteln. In jeder Erkenntniss finden wir ihn ausgeglichen vor; er soll jedoch in diesem Akte der Ausgleichung zur Anschauung kommen.

Denken und Sein sind sich zunächst einander entgegengestellt. Da sie sich indessen zufolge der Voraussetzung nicht ausschliessen sollen, schroff und starr einander gegenüber stehend, so müssen sie sich in einem Gemeinsamen berühren. Es muss etwas gesucht werden, das sich in beiden Gliedern des Gegensatzes findet, damit dieses Gemeinsame die Verbindung bilde. Sonst bleiben Denken und Sein ruhig neben einander ohne innern wechselseitigen Bezug. Ein solches Gemeinsame wurde in den frühesten Versuchen, das Erkennen zu begreifen, stillschweigend vorausgesetzt. Denn in diesem Sinne sprachen die Griechen den Grundsatz aus, dass Aehnliches durch Aehnliches erkannt werde.[1]

Es lässt sich diese Forderung, zur Vermittelung des Gegensatzes etwas aufzuzeigen, das den Gliedern gemeinsam sei, an

---

[1] Vgl. Aristoteles über die Seele. I. 2.

manchen Beweisen der Geometrie erläutern, in denen auf ähnliche Weise zwei Figuren, die unvermittelt neben einander stehen, in einen gegenseitigen Bezug gesetzt werden sollen. Wir wählen das Beispiel des pythagoräischen Lehrsatzes, wie er im Euklides vorliegt. Das Perpendikel ist aus der Spitze des rechten Winkels gefällt, und dadurch das Quadrat der Hypotenuse in zwei Parallelogramme zerlegt worden. So ist die Basis des Beweises gewonnen. Es soll nun weiter dargethan werden, dass das eine Rechteck dem Quadrat der einen Kathete, das andere dem andern gleich sei. Die Figuren liegen in dem Gegensatze neben einander, in welchem sich nebengeordnete Arten immer ausschliessen; als Rechteck und Quadrat, beide zwar dem Begriffe des Parallelogrammes untergeordnet, sind sie doch von einander durchaus getrennt. Die Figuren haben nach der Zeichnung nur einen einzigen Punkt gemein. Wie geschieht denn nun die Vermittelung, so dass die Figuren als gleich erkannt werden? Es werden Dreiecke aufgefunden, die einander gleich sind und die Hälfte des Rechtecks und des Quadrates bilden. Diese Dreiecke sind das Gemeinsame, durch welches die eine Figur auf die andere bezogen und beide verglichen werden. So wird durch ein Gemeinsames der Gegensatz vermittelt, in welchem Quadrat und Rechteck zu einander standen; und der Beweis wird erst dann völlig verstanden, wenn dieser wesentliche Punkt zum Bewusstsein kommt.

Auf allen Gebieten lassen sich ähnliche Verhältnisse nachweisen. Zwei verschiedene Sprachen sind wie zwei geistige Welten zu betrachten, die neben einander wirken und verlaufen. Soll das Verständniss von der einen zur andern vermittelt werden, so geschieht es nur durch das Gemeinsame, sei es durch die gemeinsame Wurzel oder durch die gemeinsamen Denkformen oder durch die gemeinsamen Gegenstände oder durch diese gleichen Verhältnisse zusammen.

Wir sprechen es hiernach als die erste Forderung aus, die in der Sache selbst liegt, dass das den Gegensatz Vermittelnde etwas den Gliedern desselben Gemeinsames sei.

die Wechselbewegung des ganzen organischen Lebens mitbedingt. So weit also irgendwo die Untersuchung der Erscheinungen reicht, immer bleibt in der Erklärung der einzelnen Bewegung die allgemeine Vorstellung dessen, was erklärt werden soll, als ein unablösliches Element zurück. Wenn hiernach die Bewegung in der Natur nichts Fremdes kennt, woraus sie sich erzeugt, sondern sich allenthalben als etwas Ursprüngliches äussert, so kann sie auch nur aus sich verstanden werden; denn was wir sonst begreifen, begreifen wir aus dem, was erzeugend vorangeht.

Beobachten wir ferner die innere Bewegung der Vorstellung. Sie dehnt den Punkt zur Linie und erweitert die Linie zur Fläche und lässt sich die Fläche aus sich herausheben, bis sie durch ihren Weg den Körper abschliesst. Wir erkennen diese That, wodurch alle Raumbilder entworfen werden, nur aus ihr selbst. Indem wir sie vollziehen, entsteht uns das Bild und die Kenntniss des Bildes. Die ganze Geometrie, die ganze äussere Welt entsteht uns innerlich durch diese schaffende Bewegung. Wollte man einen Ausweg versuchen und deswegen behaupten, dass diese Bewegung der Vorstellung nicht aus sich stamme, sondern von dem äussern Gegenstande angeregt und vorgeschrieben werde, so entsteht eine neue Frage. Wodurch wirkt denn der äussere Gegenstand auf den Sinn? und wodurch wird der Sinn des äussern Gegenstandes gewahr? Die letzte Antwort bleibt immer die Bewegung. Der Gegenstand könnte die Vorstellung nicht erregen, wenn ihm die Vorstellung nicht durch ihre verfolgende Bewegung gleichsam zu begegnen verstände.

In der Bewegung ist sonach auch der zweiten Bedingung der Denken und Sein vermittelnden Thätigkeit genügt. Wie sie im Sein und im Denken nur aus sich stammt, wird sie auch nur aus sich selbst erkannt.

3. Die dritte Bedingung forderte eine einfache Thätigkeit; und damit scheint die Bewegung in Widerspruch zu stehen; denn wir sind gewohnt, die Bewegung in zwei Momente, Raum

und Zeit, zu zerfällen. Die Bewegung, sagt man, ist die Veränderung der äussern Verhältnisse eines Dinges zu einem gegebenen Raum; und man unterscheidet daher von Seiten des Raumes die Richtung. Die Veränderung geschieht aber nur in der Zeit; und inwiefern die Zeit im Verhältniss zu dem Raum steht, der durchlaufen wird, legt man der Bewegung als die zweite wesentliche Seite Geschwindigkeit bei.[1] Hiernach drückt man sich öfter so aus: die Bewegung sei aus Raum und Zeit zusammengesetzt. Jene geforderte Einfachheit würde sich also in der Bewegung nicht finden.

Bei dieser Ansicht werden Raum und Zeit vor die Bewegung gestellt, und diese fertigen Elemente werden in der Bewegung gleichsam die beiden Factoren. Woher nehmen wir aber Raum und Zeit als fertige Elemente? Ist ferner der Begriff der Zusammensetzung der in einander wirkenden Factoren ein ursprünglicher Begriff? Auf diese Fragen zeigt sich, dass alle drei Elemente der von der Bewegung gegebenen Erklärung (Raum, Zeit, Factor) die Bewegung selbst voraussetzen.

Wir beginnen mit dem Letzten. Wenn etwas aus Factoren zusammengesetzt wird, so werden fertige Bestandstücke zusammengebracht. Es wird sich schon die nach lebendiger Entwickelung strebende Ansicht der todten Weise widersetzen, mit gegebenen Elementen wie mit der starren Ruhe anzuheben. Gesetzt indessen, dass wir nicht zu fragen hätten, woher Raum und Zeit: ohne die Bewegung, welche gerade durch die Erklärung verstanden werden soll, würden wir die Bestandstücke (Raum und Zeit) nicht zusammenbringen, und ohne die Bewegung würde die Vorstellung der in einander wirkenden Factoren nicht möglich sein. Die Bewegung ist das in der Erklärung Vorausgesetzte.

Raum und Zeit sind jedoch keine starre, fertige Bestandtheile. Die fliessende Zeit trägt im allgemeinen Bewusstsein die Bewegung in sich; und wird sie mit Aristoteles für das

[1] $C = \frac{S}{T}$.

Mass und die Zahl der Bewegung erklärt, so ist sie nur durch die Bewegung. Wenn man sich den Raum etwa wie ein ruhendes die Dinge umgebendes Gefäss denken will, so ist dieses geläufige Bild des Raumes als des Umfassenden offenbar durch die Bewegung erzeugt. Unsere Vorstellung des Raumes reicht nur so weit, als die Bewegung derselben ihn innerlich hervorbringt. Wir wollen hieraus nicht mehr schliessen, als die Prämissen ergeben, und zwar nicht mehr, als dass für unser Bewusstsein die Bewegung das nothwendig Erste ist, aus der sich erst die Vorstellung von Zeit und Raum herausbildet. Verhält es sich vielleicht in der Natur der Dinge anders? Um diese Möglichkeit wegzuräumen, untersuchen wir das Wesen des Raumes und der Zeit im nächsten Abschnitt. Der dritten Forderung ist wenigstens insofern genug geschehen, als für die Nothwendigkeit unsers Vorstellens die Bewegung eine einfache und unzerlegliche Thätigkeit ist, in deren einzelnen Momenten, wenn man sie zerfällen will, sie selbst wieder gefunden wird.

Wenn die Bewegung in sich einfach ist, so kann sie nur angeschauet und aufgewiesen, nicht bestimmt und erklärt werden. Jede Definition fasst ihren Gegenstand unter einen höhern Begriff und zerlegt das Gedachte in die darin zusammenwirkenden Momente. Da nun die Bewegung mehrfach erklärt worden ist, so würde eine solche Definition, wenn sie richtig ist, gegen die Einfachheit sprechen, wenn sie aber als ungenügend zerfallen sollte, einen indirekten Beweis für dieselbe liefern.

Will man definirend die Bewegung auf das Allgemeinere der Thätigkeit zurückführen, weil Thätigkeit auch da Statt hat, wo man, wie im Geistigen, die räumliche Bewegung nicht anerkennt: so wird man vergebens den Zusatz einer specifischen Differenz suchen, welcher, früher als die Bewegung, die Bewegung mit begründete und nicht umgekehrt die Vorstellung der Bewegung schon einschlösse, wie dies z. B. stillschweigend der Fall wäre, wenn man die Bewegung als eine ortsverändernde Thätigkeit bezeichnete.

Die Bewegung wird meistens als die Veränderung der äussern Verhältnisse eines Dinges zu einem gegebenen Raum bestimmt[1] oder kurz als die Veränderung des Ortes.[2] Als der die Bewegung beherrschende höhere Begriff tritt hier die Veränderung auf. Die Vorstellung der Veränderung scheint abstrakter zu sein als die Anschauung der Bewegung; aber es ist nur ein Schein. Die Bewegung führt unmittelbar in ein bestimmtes Bild. In der Veränderung (dem Anderswerden) ist der Hauptbegriff die unbestimmte, bildlose, aus der blossen Vergleichung herausgezogene Vorstellung: anders. Diese ist freilich abstrakter, aber das Anders werden, das in der Veränderung enthaltene Werden, lässt sich ohne die vorausgehende Bewegung nicht denken; und die Bewegung ist also das wesentlich Frühere, aus dem nach Aristoteles jede Definition geschöpft werden muss. Dass durch die Bewegung der Ort eines Dinges ein anderer und wieder anderer wird, folgt aus der Bewegung, und kann daher nicht der die Bewegung begründende Begriff sein, wie doch einen solchen die wahrhafte Definition fordert. Wird die Bewegung als eine Veränderung des Ortes bestimmt, so ist das ein äusseres Kennzeichen, das als ein Zweites aus dem Wesen entspringt, aber nicht als ein Ursprüngliches das Wesen selbst bildet. Aristoteles fasste daher viel richtiger die Veränderung als eine eigenthümlich bestimmte Art der Bewegung (die qualitative Bewegung).[3] Es hilft nichts, wenn man die Ortsveränderung, um die Bewegung auf nichts als Raum und Zeit zurückzuführen, eine Zeitfolge im Raume nennt. Denn auch hier verräth sich die Diallele, durch welche sich in die Begriffsbestimmung der zu bestimmende Begriff einschleicht. Niemand kann eine Folge denken, ohne die Bewegung, durch welche die Folge erst möglich wird, vorauszuhaben und anzuwenden.

---

[1] Vgl. Kant metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften. 1787. S. 5. Werke V. S. 323. [2] Auch bei Leibniz z. B. *ep. ad Thomasium* 1669: *motus est mutatio spatii* in Erdmann's Ausg. S. 53.

[3] Vgl. z. B. Aristoteles *phys.* III. 1.

Auch Aristoteles sucht eine Definition der Bewegung. Nach seiner Ansicht[1] soll die Bewegung die Verwirklichung (Entelechie) dessen sein, was der Möglichkeit nach ist, inwiefern es ein solches ist; sie ist ihm nach einem andern Ausdruck eine unvollendete Energie. Es genügen diese Erklärungen ihrem eigenen Urheber nicht; und es liesse sich leicht zeigen, wie Möglichkeit, Verwirklichung, Energie Begriffe sind, die das schon in sich schliessen, was sie erklären sollen, und ohne dies gar nicht gedacht werden. Es verschwindet z. B. die Möglichkeit, wenn darin nicht eine Richtung auf etwas hin, d. h. Bewegung gedacht wird.

4. Wenn die Bewegung als die That aufgefasst wird, die als ursprünglich durch alles Denken und Sein gleicher Weise durchgeht, so kann ein solches Princip bedenklich scheinen; denn in der Mechanik und Physik, wo die Bewegung bis jetzt allein betrachtet wurde, sind gerade die ersten Sätze derselben so misslich und zweifelhaft. Wir übersehen die grossen Schwierigkeiten nicht. Doch stammen sie in jenen Wissenschaften weniger aus der Bewegung selbst, die als gegeben aufgenommen wird, als aus der Materie, in welcher sie ihre Kraft zeigt, wie z. B. in dem Begriff der Mittheilung der Bewegung. Von der Materie müssen wir indessen vorläufig absehen. Die mathematische Behandlung der äusseren Bewegung möchte überdies, so weit sie gelungen ist, nur durch diejenigen reinen Elemente gelungen sein, die aus der geistigen That der Bewegung und nicht aus empirischer Beobachtung stammen. Dahin gehört der Begriff der Richtung, wie er z. B. im Parallelogramm der Kräfte in der grössten Bedeutung auftritt, der Begriff der gleichförmigen Bewegung, die zum Mass aller Bewegung wird und sich doch nirgends in der Erfahrung findet. Ueberhaupt wird die Bewegung eigentlich nicht wahrgenommen, sondern nur aus der Veränderung des Ortes geschlossen. Wir sehen nicht, dass sich der Körper bewegt; wir schliessen nur, dass er sich bewegt

[1] Vgl. *phys.* III. 2.

habe.[1] Die äussere Bewegung ist daher nur dem Gedanken zugänglich und etwas Ideales in der Natur.

Unsere Untersuchungen verfolgen die Bewegung nicht in der Natur, sondern in der Welt des Geistes. Aber es muss für sie feststehen, dass die Bewegung das Grundphaenomen der ganzen Natur ist. Denn nur dadurch wird die geistige Bewegung das grosse Organ der Erkenntniss. „Wer die Bewegung nicht kennt, kennt die Natur nicht," sagte schon Aristoteles. Vielleicht wird sich demnächst zeigen, dass ebenso, wer die Bewegung nicht kennt, auch den Geist nicht kennt, wenigstens nicht, wie er aus seinem Innern in das Aeussere eindringt. Wir müssen hier die Schwierigkeiten der Mechanik, welche die geistige Bewegung nicht berühren, übergehen. Wir nehmen die Bewegung als eine Thatsache der Natur; und wenn wir sie zugleich als eine Thatsache des Denkens anerkennen, fragen wir, wie weit sie im Geiste greife und wie viel sie trage.

5. Wir haben an die Bewegung das Mass gelegt, das sich uns in drei Bedingungen darbot. Wir haben diese drei für die Deutlichkeit der Untersuchung unterschieden, ohne sie in der Wurzel trennen zu wollen. Vielmehr sind sie nur verschiedene Ansichten Einer und derselben Sache. Unter der Voraussetzung eines allgemeinen Zusammenhangs und wenn wir nicht zerschnittene, zerstreute Principien annehmen wollen, ergiebt sich dies bei näherer Betrachtung. Denn wenn sich der Blick über die einzelnen Standorte erhebt, auf welchen jede für sich erscheint, so gehen sie von selbst in Einen Gedanken zusammen. Blicken wir nur von der Bedingung, der zuletzt genügt wurde, rückwärts, und wir sehen die einzelnen aus der Einheit hervorgehen.

Weil die Bewegung eine in sich einfache Thätigkeit ist, die sich nur erzeugen, nicht zerlegen lässt, wird sie zugleich die letzte sein, die aus keiner andern stammt, und wird darum auch aus sich erkannt werden; weil sie die letzte ist, wird sie

[1] H. F. Link Propyläen der Naturkunde. 1836. I. S. 71.

allgemein sein und jeder Thätigkeit zum Grunde liegen; wenn sich das Denken als die höchste Blüte der Thätigke in der Welt erhebt, aber diese Blüte die übrigen gleichsam nährenden Boden und tragenden Stamm voraussetzt: so \ um dieser Allgemeinheit willen die Bewegung dem Denken Sein gemeinschaftlich angehören. So hängen die drei Be gungen, die in der Bewegung erfüllt sind, auf das innigste sammen; und die drei Bedingungen sind in ihrem Grunde Eine.

VI. RAUM UND ZEIT.

Nach dem Obigen werden Raum und Zeit für das Bewusstsein erst durch die Bewegung erzeugt. Es blieb wie eine Möglichkeit der Gedanke übrig, dass für die Welt der Dinge Raum und Zeit der Bewegung vorangehen als geforderte Bedingungen. Demgemäss untersuchen wir dieselben besonders.

1. Seit Aristoteles diese Begriffe im vierten Buch der Physik behandelte, haben sich die Schwierigkeiten von System zu System mehr gehäuft, als aufgehellt.[1] In der neuern Zeit glaubte man sich eine Zeit lang von der Last befreit, seit Kant Raum und Zeit für subjektive Formen der Anschauung und zwar den Raum für die Form des äusseren, die Zeit für die Form des inneren Sinnes erklärt hatte. So lange man den Raum und die Zeit als etwas äusserlich Daseiendes genommen hatte, waren beide wie mit wunderlichen Widersprüchen behaftet erschienen.

Der Raum, dies ruhende Wesen, soll unendlich sein und zwar nach den entgegengesetzten Richtungen hin, unendlich ausgedehnt und unendlich theilbar. Ein solches Wesen fasst kein Gedanke; es ist wie ein Ungeheuer, das weder die tief-

[1] Vgl. O. F. Gruppe Wendepunkt der Philosophie im neunzehnten Jahrhundert. Berlin 1834. Abschnitt IX. und X. Geschichte der Begriffe Raum und Zeit. S. 156 ff.

sinnigen kosmogonischen Mythen bändigten noch die verständig überlegende Metaphysik des vorigen Jahrhunderts zähmte.

Die Zeit, die sich selbst gebiert und selbst verzehrt, die sich setzt und zugleich wieder aufhebt, ist ein Wesen, das vor seinem eigenen Dasein gespenstisch flieht; denn die Gegenwart steht nicht und die Vergangenheit ist nicht mehr und die Zukunft ist noch nicht da. Wie soll die Reflexion dies Wesen erfassen, das an sein eigenes Dasein nicht glaubt?

Es lag daher der Gedanke nahe, Raum und Zeit für nichts anderes als die Hypostase subjektiver Formen zu erklären, also für etwas, das in der Natur der Dinge nichts für sich ist. Schon Aristoteles hielt die Zeit für nichts anderes als für die Zahl an der Bewegung und die Zahl für nichts ohne die zählende Seele.[1]

2. Die ganze kantische Richtung geht darauf hin, in aller Erkenntniss das Unabhängige des Gegenstandes und die Abhängigkeit von den Bedingungen des anschauenden und denkenden Geistes zu unterscheiden. Indem daher bei Kant der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven eine strenge Herrschaft übt, so wird von ihm der wissenschaftliche Beweis versucht,[2] dass Raum und Zeit subjektive Formen der Anschauung seien. Wenn die Gründe darthun, was sie darthun sollen, so muss sich auch die Ansicht über die Bewegung ändern.

Kant erörtert Raum und Zeit auf eine solche Weise, dass sich die Gründe bei beiden einander entsprechen. Die Beweise sind, kurz gefasst, diese:

a) Raum und Zeit sind keine empirische Begriffe, die von äusseren Erfahrungen abgezogen werden. Denn um verschiedene Oerter vorzustellen und Erscheinungen als zugleich oder nach einander aufzufassen — was durch die Erfahrung geschieht — muss die allgemeine Vorstellung des Raumes und der Zeit schon zum Grunde liegen.

b) Raum und Zeit sind nothwendige Vorstellungen, die den

---

[1] *Phys.* IV. 14. [2] Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 37 ff. Werke II. S. 34 ff.

Anschauungen zum Grunde liegen, und zwar der Raum den äussern, die Zeit allen Anschauungen. Denn man kann sich denken, dass nichts im Raume wäre, aber vom Raum selbst kann man sich nicht losketten; man kann sich denken, dass es überhaupt keine Erscheinungen gäbe; aber von der Zeit selbst, als der allgemeinen Bedingung ihrer Möglichkeit, kann sich niemand losmachen.

c) Raum und Zeit sind nicht discursive, oder, wie man sagt, allgemeine Begriffe von Verhältnissen überhaupt, sondern reine Anschauung. Die discursive Erkenntniss geschieht durch Vorstellungen, die das, was mehreren Dingen gemein ist, zum Erkenntnissgrunde machen, und ein discursiver Begriff lässt sich in solche Merkmale als seine Bestandtheile auflösen. Verschiedene Räume und verschiedene Zeiten sind indessen nur Theile eines und desselbigen Raumes, einer und derselbigen Zeit. Man kann sich nur einen einigen Raum und eine einige Zeit vorstellen. Das Mannigfaltige in ihnen, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen und Zeiten, beruht lediglich auf Einschränkungen. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist Anschauung. Raum und Zeit werden nicht durch Theilvorstellungen als ihre Erkenntnissgründe gedacht, sondern ohne solche Zerlegung angeschauet.

d) Raum und Zeit werden als unendlich gegebene Grössen vorgestellt. Das Wesen des Begriffs ist Bestimmtheit und kein Begriff als ein solcher kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume und von der Zeit Anschauung *a priori* und nicht Begriff.

Aus diesen vier Gründen gewinnt Kant für den Raum und die Zeit die Bestimmung des *a priori*, des Nothwendigen und der Anschauung. Raum und Zeit theilen diese drei Kennzeichen.

Der Raum wird hiernach als die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne aufgefasst, d. h. als die subjektive Bedingung, unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist. Da nach

Obigem der Raum als etwas Nothwendiges nicht aus der Erfahrung stammt, die nur Zufälliges ergiebt, so ist er nichts als diese subjektive Form und keine Eigenschaft der Dinge. Daraus soll zugleich erhellen, wie die Geometrie als eine nothwendige und synthetische Erkenntniss *a priori* möglich ist. Inwiefern der Raum, als die formale Beschaffenheit des Subjekts von den Objekten afficirt zu werden, den Objekten vorhergeht, kann es geschehen, dass die geometrischen Sätze mit dem Bewusstsein der Nothwendigkeit verbunden sind, während keine Sätze der Erfahrung einen apodiktischen Charakter haben.

Die Zeit ist, dem Raume entsprechend, nichts anderes als die Form des innern Sinnes, d. h. des Anschauens unserer selbst und unseres innern Zustandes und dadurch die Bedingung aller Erscheinungen überhaupt, inwiefern diese als Vorstellungen zum innern Zustand gehören. Die Zeit hat also mit den Dingen nichts zu thun und erst inwiefern sie als Vorstellungen durch den innern Sinn durchgehen, fällt darauf die Zeit wie ein nothwendiger Wiederschein. Die Zeit hängt nicht an den Gegenständen selbst, sondern bloss am Subjekte, welches sie anschauet. Während sich der Raum als Form des äussern Sinnes unmittelbar den äussern Erscheinungen einprägt, bezieht sich auf diese die Zeit mittelbar und zwar nur inwiefern die äussern Erscheinungen als Vorstellungen auch Erscheinungen des innern Sinnes sind. Auf dem *a priori* der Zeit beruht die Arithmetik, die ihre Zahlbegriffe durch successive Hinzusetzung der Einheit in der Zeit hervorbringt. Ueberhaupt ist nach dieser Lehre die reine Mathematik nichts anderes als eine Formenlehre der reinen Anschauung.[1]

Hiernach sind Raum und Zeit etwas Subjektives und zwar nach Kant etwas n u r Subjektives.

Wenn dies wirklich folgt, so verflüchtigt sich damit die ganze Weltansicht in Erscheinung, und Erscheinung ist vom Scheine nicht weit entfernt.

---

[1] Kant Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie 1796. S. 639 in Rosenkranz Ausg. Th. I.

Allerdings hat Kant gegen den Einwurf, durch die von ihm gelehrte Idealität des Raumes und der Zeit werde die ganze Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt, kräftige Einsage gethan.[1] Aber wir stellen nicht dar, was Kant wollte, sondern wir sagen, was sich auch gegen seinen Willen ergiebt. Zweierlei rückt in Kants Betrachtung die Erscheinung dem Scheine nahe. Unter Erscheinung verstehen wir nämlich, wenn wir nicht etwa von der Traumerscheinung reden, die uns mit dem Scheine umgaukelt, die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellung als solche; und so lange wir von Erscheinung sprechen, stellen wir die Dinge, die unsere Auffassung miterzeugen, in den Hintergrund. In demselben Sinne sagt Kant, dass wir die Erscheinung der Dinge kennen, obwol nur diese, „d. i. die Vorstellung, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren.“ So wehrt Kant den Schein ab, indem er die Erscheinungen auf wirkende, unsern Sinn afficirende Dinge bezieht. Indessen darf er von wirkenden Dingen gar nicht reden. Die Erfahrung kann darum bei ihm nicht als Wirkung gefasst werden, weil in seiner Lehre das Gesetz der Ursache und Wirkung selbst nur subjektiv ist, den Dingen nicht gehört und hinter den Raum und die Zeit nicht zurückgreifen kann. Es kommt noch Eins hinzu. „So wenig,“ sagt Kant, „als ich behaupten darf, dass die Empfindung des Rothen mit der Eigenschaft des Zinnobers, der diese Empfindung in mir erregt, eine Aehnlichkeit habe: so wenig darf ich behaupten, dass die Vorstellung von Raum und Zeit dem Objekte völlig ähnlich sei.“ Gegen dies Beispiel darf ein wesentlicher Unterschied nicht übersehen werden. Raum und Zeit, die letzten alles umfassenden Formen, verhalten sich anders, als die rothe Empfindung, die in einem beschränkten Kreise eine vielfach bedingte Wirkung ist. Wenn Raum und Zeit, jene allgemeinsten Elemente, mit dem Objekt nichts zu thun haben, so fehlt jeder Bezug zu

[1] Vgl. Prolegomena zur Metaphysik. 1. Hauptst. Anm. 3. S. 47 in Rosenkranz Ausgabe.

den Dingen, und es verlässt uns dann die Furcht nicht, dass in der Erscheinung der Schein spiele.

Wenn Raum und Zeit nur und ausschliessend Subjektives sind, so drängt sich allenthalben diese Zuthat ein. Wie die Luftschicht zwischen dem Auge und dem Gegenstande, wirft sie auf alles eine fremde Trübung; denn alles erscheint in Raum und Zeit, die nur aus uns geboren sind. Wir erkennen nun nichts an sich; denn die Verstandesbegriffe haben (nach Kant) nur Anwendung durch diese Formen der Anschauung und die Vernunftbegriffe suchen wieder nur eine Einheit für die Verstandeserkenntniss. Wie wollen wir uns von dem Zauberkreise lösen, da er vielmehr unser eigenstes Wesen ist?

Es ist der kantischen Ansicht nachgerühmt worden, dass sie die Nothwendigkeit der Geometrie begreife, die aus der reinen Form der Anschauung als Wissenschaft *a priori* hervorgehe. Wenn die Sicherheit der Geometrie auf dieser Stütze ruht, so fällt sie mit dem Subjekte; und wenn man den Raum wie eine gegebene Form aufnimmt, so kann diese zufällige Gabe einmal wechseln; und nichts widerspricht der Möglichkeit, dass andere Anschauungen andere Formen haben, vielleicht, geliebt es den Göttern, einen Raum mit zwei oder vier Abmessungen. Dann sind alle Eroberungen, die die Mathematik machte, alle Gesetze, denen sie die Dinge unterwarf, alle Bahnen, die sie den Himmelskörpern vorschrieb, alle Verhältnisse, an welche sie die Bewegungen band, nichts als Einbildungen unserer jeweiligen Anschauung gewesen. Diese Möglichkeit stellt sich nicht wie ein Einfall der Theorie von aussen entgegen, sondern geht von selbst aus der Theorie hervor.

Indem Kant durch das *a priori* von Raum und Zeit die Frage, wie eine reine Mathematik möglich sei, beantwortet, also die reine Mathematik erklärt, versperrt er, das *a priori* zu einem nur Subjektiven machend, der Erklärung der angewandten Mathematik den Weg. Denn diese fordert mehr, da sie die Dinge in ihren Gesetzen auffasst und durch ihre Gesetze regiert. Kant würde sagen: nicht die Dinge, sondern

die Erscheinungen. Wir nehmen diese Berichtigung auf und gehen in sie ein. Die Dinge werden Erscheinungen, indem sie die Sinne afficiren und in uns Vorstellungen wirken; und dies geschieht, indem der Geist sie in seine Formen, in Raum und Zeit fasst. Die Erscheinungen entstehen also aus der auffassenden, lediglich durch Zeit und Raum bedingten Anschauung und aus den einwirkenden Eindrücken der Dinge zusammen. Unsere Erfahrungserkenntniss (Erkenntniss der Erscheinungen) ist nach Kant ein Zusammengesetztes aus dem, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnissvermögen, durch sinnliche Eindrücke bloss veranlasst, aus sich selbst hergiebt.[1] Wären nun Raum und Zeit nur Formen des subjektiven Geistes, so könnte die Mathematik nur das erfassen, was an den Erscheinungen unser eigenes Erkenntnissvermögen aus sich hergiebt, aber die andere Hälfte der Erscheinung müsste sie unberührt lassen; es wäre also angewandte Mathematik, welche doch nur dadurch die Erscheinung begreifen und zum Gehorsam bestimmen könnte, dass sie in ihr beide Elemente erfasste, unmöglich. Indem die Dinge zu Erscheinungen werden, folgen sie den Gesetzen von Raum und Zeit, und indem sie sich in Raum und Zeit fassen lassen, muss dies ihrer eigenen Natur nach möglich sein. Es wäre nicht denkbar, dass sie mit den Formen von Raum und Zeit eine Gemeinschaft eingehen, wenn sie nicht selbst in irgend einer Weise an Raum und Zeit Theil hätten.

Wenn die Naturwissenschaften so viel Gewissheit in sich haben, als es ihnen gelungen ist, ihre Beobachtungen der Rechnung und der Construction zu unterwerfen: so wird mit dem nur subjektiven Princip von Raum und Zeit auch diese Gewissheit zweifelhaft.

Es ist der spannende Nerv in allem Erkennen, dass wir das Ding erreichen wollen, wie es ist; wir wollen das Ding,

[1] Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 1, nach der Ausg. von Rosenkranz S. 695 Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik. 1. Theil der Hauptfrage. Anm. 2 u. 3. S. 45 Rosenkranz.

nicht uns. Dieser Nerv wird durch jene Annahme gelähmt; denn ihr gemäss jagen wir nach dem Dinge, fangen aber uns selbst ein. Man hat die Bescheidenheit der kritischen Ansicht gepriesen, aber bei einer solchen Bescheidenheit gehen wir bald mit der Wissenschaft betteln. Die gefährlichen Folgerungen treiben uns zu den Gründen zurück, aus denen sie stammen.

Der erste Grund zeigte den umfassenden Raum als die Bedingung der einzelnen Oerter und die allgemeine Vorstellung der Zeit als die Bedingung der einzelnen Zeitmomente. Daher geht in uns Raum und Zeit der an die einzelnen Räume und Zeiten gewiesenen Erfahrung voran. Raum und Zeit sind etwas Subjektives und ein *a priori*. Das mögen wir getrost schliessen. Aber in dem Beweise tritt nirgends ein Gedanke hervor, der den Raum und die Zeit hinderte, zugleich etwas Objektives ausser der menschlichen Anschauung zu sein. Dass Raum und Zeit etwas nur Subjektives seien, dies ausschliessende „nur" ist nicht begründet.

Der zweite Beweis stellt eine andere Seite dar. Wir können unsere Vorstellung von allem losmachen, was im Raum und in der Zeit durch die Erfahrung gegeben ist; aber wir haben das Bewusstsein der Unmöglichkeit, vom Raume selbst und von der Zeit zu abstrahiren. Dadurch erhellt die Nothwendigkeit des Raumes und der Zeit. Wie nun die Nothwendigkeit nicht aus der Erfahrung stammen kann, vielmehr diese Nothwendigkeit eine Bedingung der Erfahrung ist, so schöpfen wir Raum und Zeit aus uns. Sie sind beide etwas Subjektives. Was verhindert sie aber zugleich etwas Objektives zu sein? Sind sie vielleicht nicht gerade darum für den Geist nothwendig, weil sie es für die Dinge sind?

Die dritte Erläuterung hebt den Einen allbefassenden Raum und die durchgehende Vorstellung der Einen und selbigen Zeit hervor, um beide als aus Merkmalen nicht bestehend dem Gebiet des Begriffes zu entrücken und der Anschauung zuzusprechen. Das Argument nimmt den Grund aus dem Verhältniss der objektiven Dinge. Wir schauen nämlich das individuelle Ding

an, inwiefern ihm nur Ein Gegenstand entspricht. Dessenungeachtet wird dieser von den äussern Dingen entlehnte Grund mit der Ansicht verflochten, die Raum und Zeit alles äussern Daseins entkleidet.

Die vierte Erklärung knüpft sich an die Unendlichkeit, die der Vorstellung des Raumes und der Zeit anhängt, und auch um dieser willen wird auf die unmittelbare Anschauung geschlossen. Ein Begriff enthält Theilvorstellungen; wenn daher die ursprüngliche Vorstellung eines Gegenstandes uneingeschränkt ist, so muss eine unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen. Auch hier ist etwas aus den gewöhnlichen Verhältnissen auf ein Verhältniss übertragen, das ohne Beispiel ist.

Wenn wir nun den Argumenten zugeben, dass sie den Raum und die Zeit als subjektive Bedingungen darthun, die in uns dem Wahrnehmen und Erfahren vorangehen: so ist doch mit keinem Worte bewiesen, dass sie nicht zugleich auch objektive Formen sein können. Kant hat kaum an die Möglichkeit gedacht, dass sie beides zusammen seien. Wie er einmal Subjektives und Objektives trennte, warf er die Dinge entweder in die eine oder die andere Klasse. Seine unterscheidende Schärfe überholte darin den vereinigenden Tiefsinn. Und doch dringt es sich unabweislich auf, dass, wenn überall ein Erkennen denkbar sein soll, das Letzte und Ursprüngliche dem Denken und Sein gemeinsam sein muss. Es tritt einfach der Gedanke jener Harmonie ein, in welcher das Subjektive, vom Leben mit bedingt und mit erzeugt, wiederum mit dem Leben stehen muss. Wir dürfen also keineswegs Raum und Zeit den Dingen absprechen, weil Kant sie im Denken fand. Beides schliesst sich nicht aus, sondern fordert sich gegenseitig in der gesuchten Vermittelung.

Wenn hiernach der Raum in der Geometrie zur Figur, wenn die Gestalt in der Natur materiell wird, wenn sich die Zeit in den Perioden des organischen Lebens gleichsam verkörpert, wenn demgemäss Zeit und Raum alle Dinge und alles Leben beherrschen: so sind diese Thatsachen darum nicht zu

einer Erscheinung herabzusetzen, die lediglich von der menschlichen Auffassung abhinge, weil Raum und Zeit auch die nothwendigen Formen des Denkens sind. Es ist die Möglichkeit, dass die Formen objektiv und subjektiv zugleich seien, in der kantischen Beweisführung schlechthin übersehen.

Die kantische Ansicht entfernt sich von dem gemeinen Bewusstsein, indem sie Raum und Zeit für nichts als subjektive Formen der Anschauung erklärt, und entfernt sich von demselben zum zweiten Male, indem sie die Zeit den Dingen der äussern Anschauung entzieht und in diese nur mittelbar hineinwirft, wenn sie als Erscheinungen durch den innern Sinn und die Zustände der Seele hindurchgehen. Nach einer solchen Vorstellung lässt sich nicht einmal das Gesetz des Falles verstehen, in welchem Raum und Zeit für den fallenden Körper selbst in ein bestimmtes Verhältniss treten, noch viel weniger die Entwickelung des organischen Lebens, das sich an bestimmte Stadien des Ablaufes bindet. Daher setzt die gewöhnliche Vorstellung die Zeit als die Dinge bestimmend und regierend, und lässt sie den Dingen ebenso einwohnen, wie der Raum dieselben umfasst. Wenigstens müsste erklärt werden, wie denn durch mittelbare Uebertragung die Form des innern Sinnes jemals als unmittelbar in den Dingen erscheinen könne. Diese Erklärung ist nirgends gegeben worden.

Es ist ebenso wenig deutlich, wie sich die Bewegung der Dinge zu den nur in uns liegenden Formen des Raumes und der Zeit verhalten soll. Sie kann nur eine Erscheinung sein, da sie Raum und Zeit als Momente in sich trägt. Aber wie geschieht es denn, dass sich die Thätigkeit der Dinge in nichts ursprünglicher kleidet, als in die Form der Bewegung, welche den Raum gleichsam mit der Zeit überwindet? Ergiebt sich denn aus Raum und Zeit, wenn wir sie als Formen dem Geiste zugeben, unmittelbar die Bewegung? oder wodurch wird sie? Diese Fragen sind nirgends beantwortet worden. Wenn Kant seine metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften mit der Bewegung eröffnet, so fehlt die eigentliche Genesis.

In der Kritik der reinen Vernunft ist die Bewegung nicht in völliger Uebereinstimmung behandelt. Zuerst wird die Bewegung ausdrücklich von der reinen Anschauung ausgeschlossen. Denn es heisst wörtlich:[1] „Die Bewegung setzt die Wahrnehmung von etwas Beweglichem voraus. Im Raum, an sich selbst betrachtet, ist aber nichts Bewegliches; daher das Bewegliche etwas sein muss, was im Raume nur durch Erfahrung gefunden wird, mithin ein empirisches Datum.“ In dieser Betrachtung ist die Bewegung den apriorischen Principien der Sinne fremd. Später[2] hingegen findet sich folgende Stelle: „Bewegung eines Objekts im Raume gehört nicht in eine reine Wissenschaft, folglich auch nicht in die Geometrie; weil, dass etwas beweglich sei, nicht *a priori*, sondern nur durch Erfahrung erkannt werden kann. Aber Bewegung, als Beschreibung eines Raumes, ist ein reiner Actus der successiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äussern Anschauung überhaupt durch productive Einbildungskraft, und gehört nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transscendentalphilosophie.“ „Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Cirkel denken, ohne ihn zu beschreiben, die drei Abmessungen des Raumes gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drei Linien auf einander zu setzen, und selbst die Zeit nicht, indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äusserlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) bloss auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen Acht haben.“ Nach der ersten Stelle setzt die Bewegung den Raum voraus und hängt von einem empirischen Datum ab. Nach der zweiten bedarf die Vorstellung gerade der Bewegung, um die Abmessungen des Raumes und die Linie der Zeit zu fassen, und es geht also für das

---

[1] In der transscendentalen Aesthetik. Kritik der reinen Vernunft. 2. Ausg. S. 58, nach Rosenkranz Ausgabe S. 48.

[2] In der transscendentalen Deduction der reinen Verstandesbegriffe. Kritik der reinen Vernunft. 2. Ausg. S. 154 f., nach Rosenkranz Ausgabe S. 748 f., vgl. über die Mathematik S. 740 ff., nach Rosenkranz Ausgabe S. 552 ff.

Bewusstsein die Bewegung dem Raum und der Zeit voran. Die Consequenz dieser Anschauung führt über Kant hinaus, indem sie die Bewegung zum Frühern, zum Ursprünglichen macht. Kant hat nirgends nachgewiesen, wie die in uns bereit liegenden Formen des Raumes und der Zeit zusammengehen und die Bewegung hervorbringen.

Endlich ist Kants Ansicht von Raum und Zeit, an sich betrachtet, schier ein Wunder zu denken. In uns ruhe als fertige Form der unendliche Raum und die unendliche Zeit, in uns den endlichen Wesen, die fertige Form wie ein starrer Guss. Es ist weder an sich zu begreifen noch mit Aehnlichem in Zusammenhang zu bringen. Ist es denn gar nicht zu sagen, aus welchem Fluss diese starren Formen entstanden sind? Wenn wir Raum und Zeit als zwei Formen in uns finden, so fragt man billig, warum giebt es nicht mehr solcher Formen? wodurch genügen diese? Wir werden auch von dieser Seite angewiesen, eine Einheit aufzusuchen, woraus diese Doppelheit gemeinsam hervorgeht.

Wir kehren mit den Forderungen, die uns aus den Mängeln der kantischen Ansicht entgegen treten, zu der vorausgesetzten Annahme zurück, dass die Bewegung die erste Thätigkeit des Denkens und des Seins sei. In diesem Falle wird sich der Raum als das äussere Erzeugniss der Bewegung, die Zeit als die Vorstellung des innern Masses der Bewegung vorläufig bezeichnen lassen. Mit dieser Anschauung wird in der That das Wahre der kantischen Ansicht aufbehalten und die Lücke ausgefüllt.

Wenn die Bewegung die ursprüngliche That des Denkens ist, so dass weder Anschauung noch Erkenntniss ohne dieselbe geschieht: so werden Raum und Zeit, das unmittelbare Erzeugniss der Bewegung, weder etwas Empirisches sein — denn ihre Vorstellung stammt aus der ursprünglichen That des Geistes, die alle Erfahrung vermittelt, noch etwas Zufälliges, von dem beliebig könnte weggesehen werden — denn selbst die Abstraktion wird als Trennung durch die Bewegung vermittelt, und aus der Bewegung fliesst immer wieder Raum und Zeit. Das Denken kann sich von seiner ursprünglichen Thätigkeit

und deren ersten Geburten nicht losmachen, ohne sich von sich selbst loszumachen.

Wenn ferner Raum und Zeit als das nächste Erzeugniss aus der Bewegung entstehen, so fallen sie der Anschauung anheim, für die sie entstanden sind, und Kant hat Recht, sie von der Weise des Begriffes zu trennen, inwiefern sich dieser nach seiner Ansicht in unterschiedene Merkmale auflösen lässt.

Auch die Unendlichkeit, welche so schwierig zu denken ist, erklärt sich unter dieser Voraussetzung. Denn sie liegt nicht mehr fertig in uns, da sie nichts anderes ist, als die über ihr jeweiliges Produkt hinausgehende Bewegung. Inwiefern die Bewegung die ursprüngliche Thätigkeit ist, liegt in ihr kein Grund, der sie hemmen oder beschränken könnte. Sie kann über die Vorstellung des bereits von ihr erzeugten Raumes hinaus den Raum noch weiter und immer weiter ausdehnen. Ebenso verhält es sich mit der Vorstellung der Zeit. Wird diese Möglichkeit einer fortlaufenden Thätigkeit mit dem Raum und der Zeit verglichen, welche daraus entspringen würden: so ergiebt sich die Vorstellung eines unendlichen Raumes und einer unendlichen Zeit aus der Bewegung als ursprünglicher Thätigkeit. Wie die sich nicht hemmende Thätigkeit der Bewegung nur ein verneinender Ausdruck ist: ebenso ist es die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit. Die blosse Möglichkeit der fortlaufenden Bewegung, die nie vollzogen werden kann, ohne sich zu zerstören, kleidet sich in den Schein der Bestimmtheit, der sich aber auflöst, wenn man die Unendlichkeit nach ihrem Ursprung fragt. Auch der negative Begriff muss, um Element des Denkens zu werden, eine selbständige Gestalt annehmen. Bei dieser Ansicht löst sich das Räthsel der Unendlichkeit. Bei Kant liegt eigentlich im Beiwort ein Widerspruch, wenn er sagt: „der Raum wird als eine unendliche Grösse gegeben vorgestellt."[1] Denn das Gegebene ist

[1] Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 39. Ausgabe der Werke von Rosenkranz. II. S. 36.

sonst das Begrenzte. Der Widerspruch scheidet aus, wenn die fertige Unendlichkeit in ihre Quelle zurückgeht, in den Gedanken einer ursprünglichen und darum sich nicht hemmenden Thätigkeit.

Es widersprechen hiernach Kants Argumente der aufgestellten Ansicht nicht, da sie darin erklärt und somit erledigt werden. Sie zeugen vielmehr ihres Theils für die Wahrheit der Hypothese.

Was in Kants Ansicht mangelhaft blieb und im Widerspruch mit dem einfachen Verständniss der Dinge, fällt der vorliegenden Voraussetzung nicht zur Last. Die Bewegung ist die gemeinsame Quelle von Raum und Zeit. Es sind keine fertige Formen, sondern sie entwickeln sich mit der ersten That des Denkens. Sie sind nicht die subjektive Zugabe, die den Gegenstand der Erkenntniss in eine blosse Erscheinung verwandelt. So weit die Dinge aus Bewegung entstanden sind, tragen sie den Raum wie ein eigenthümliches Erbtheil an sich. Die Zeit wird nicht aus dem innern Zustand der Seele in die Dinge hinein geworfen; sondern inwiefern sich diese bewegen, ist die Zeit darin und ihre eigene That. Der Raum und die Zeit sind kein doppeltes Unendliches neben einander, das sich in demselben Sinne, wie die Dinge in ihnen, kaum als wirklich denken lässt;[1] sondern die Unendlichkeit von Raum und Zeit ist Eine und dieselbe, und der Begriff hat im Wirklichen nur so weit Werth, als es eine unendliche Bewegung geben mag. Wenn die Bewegung ebenso ursprünglich dem Denken, als dem Sein angehört, und wenn aus der Bewegung Raum und Zeit zunächst erzeugt werden: so liegt darin jene Harmonie des Subjektiven und Objektiven, die von Kant gewaltsam zerrissen wurde.

3. Es ist bereits oben gezeigt worden,[2] dass bei **Hegel** die Bewegung die stille Voraussetzung der Logik ist, die allent-

[1] Whewell *the philosophy of the inductive sciences.* 1847. S. 89.
[2] S. S. 38 ff.

halben gebraucht, aber nirgends erörtert wird. In der Naturphilosophie gehen Raum und Zeit der Bewegung voran.[1]

„Die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur ist die abstrakte Allgemeinheit ihres Aussersichseins, — die vermittlungslose Gleichgültigkeit desselben, der Raum. Er ist das ganz ideelle Nebeneinander, weil er das Aussersichsein ist, und schlechthin continuirlich, weil dies Aussereinander noch ganz abstrakt ist und keinen bestimmten Unterschied in sich hat." „Die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht und in ihm ihre Bestimmungen als Linie und Fläche entwickelt, ist in der Sphäre des Aussersichseins ebensowohl für sich, und als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erscheinend. So für sich gesetzt ist sie die Zeit. Die Zeit, als negative Einheit des Aussersichseins, ist gleichfalls ein schlechthin Abstraktes, Ideelles. — Sie ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist, das, aber angeschaute, Werden d. i. dass die zwar schlechthin momentanen d. i. unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede als äusserliche d. i. jedoch sich selbst äusserliche bestimmt sind" („das reine Insichsein als schlechthin ein Aussersichkommen"). „Der Ort ist die gesetzte Identität des Raumes und der Zeit, aber zunächst ebenso der gesetzte Widerspruch, welcher der Raum und die Zeit, jedes an ihm selbst, ist. Der Ort ist die räumliche, somit gleichgültige Einzelnheit und dies nur als Zeit, als räumliches Jetzt, so dass der Ort unmittelbar gleichgültig gegen sich als diesen und sich äusserlich, die Negation seiner und ein anderer Ort ist. Dies Vergehen und Sich wieder erzeugen des Raumes in Zeit und der Zeit in Raum, dass die Zeit sich räumlich als Ort, aber diese gleichgültige Räumlichkeit ebenso unmittelbar zeitlich gesetzt wird, — ist die Bewegung."

Wir rücken an den gegebenen Worten nicht und unternehmen es nicht, die einzelnen Ausdrücke zu entwirren noch zu

[1] Encyklopaedie §. 254 ff.

erklären, wie z. B. dialektisch dieser Ort zugleich ein anderer Ort ist. Jedoch erhellt durch einen aufmerksamen Blick, dass auch in dieser Darstellung die Momente, aus denen die Bewegung werden soll, selbst nur durch die Bewegung sind. In dem Raum ist das Nebeneinander und Continuirliche die wesentliche Bestimmung. Wie möchte sich aber das Nebeneinander ohne die sich ausbreitende Bewegung, wie möchte sich das Continuirliche ohne die fliessende Bewegung für die Vorstellung erzeugen können? In der Zeit ist das angeschaute Werden „das reine Insichsein als schlechthin Aussersichkommen" der Grundzug. Wie will aber das Werden oder das Aussersichkommen ohne die Bewegung zum Bewusstsein gelangen? Es wird hier also nicht, wie es doch die Absicht ist, die Bewegung dialektisch erzeugt aus Momenten, die ihr vorangehen, sondern aus Momenten, die ohne sie nicht mögen verstanden werden. Es ist im Grunde das alte Hysteronproteron der Abstraktion, die aus Raum und Zeit die Bewegung zusammensetzt. Der Cirkel liegt zu Tage.

4. C. H. Weisse hat in seiner Metaphysik die Kategorien des Raumbegriffs und Zeitbegriffs behandelt.[1] Unter die ersten begreift er Ausdehnung, Ort, Raum; unter die letzten Bewegung, Dauer, Zeit. Die Zeit, an und nach der Bewegung erörtert, wie bei Aristoteles, möchte eine richtigere Stelle einnehmen, als der Raum. Dieser wird unmittelbar aus den specifischen Grundzahlen der Wesenheit — Einheit, Gegensatz und Dreiheit — abgeleitet. Da der logischen Triplicität die drei Dimensionen des Raumes entsprechen, so ist die Sache so dargestellt, als ob die logische Dreiheit unmittelbar in die Dreiheit der Ausdehnung überginge. „Die Urqualität des Seienden, durch deren Gesetztsein das Sein zur Wesenheit, das Seiende zu Wesen oder Dingen wird, jene Urqualität, deren Begriff dadurch entsteht, dass durch die specifische Dreiheit die quantitative Unendlichkeit, die von dieser Dreiheit umfasst wird, zur qualita-

---

[1] S. 317 ff. 469 ff.

tiven specificirt wird, ist — der Raum." Wie sich indessen Begriffe, wie die Dreiheit, die quantitative Unendlichkeit, ohne diejenige Bewegung des Denkens, welche das Gegenbild der räumlichen ist, erzeugen können, das ist nirgends erklärt.

5. J. H. Fichte in den Beiträgen zur Charakteristik der neuern Philosophie zu Vermittelung ihrer Gegensätze[1] stellt auf Veranlassung der kantischen Theorie seine Ansicht über Zeit und Raum dar.

„Der abstrakte Raum zeigt sich als absolutes Aussersichsein; in jedem seiner unendlich kleinsten Theile ist er noch ausgedehnt, d. h. jeder dieser Theile schliesst dennoch wiederum eine Unendlichkeit anderer in sich; und vor diesem unendlichen Aussichherausstreben löst der ganze Begriff sich auf in einen Widerspruch, dessen deutliches Bewusstsein jedoch gerade seine Aufhebung herbeiführt. Es ist die reinste Form der unendlich ausdehnenden Richtung, des absolut energischen Auseinander. Damit ist aber zugleich auch der allgemeinste Gedanke einer innern Kraft derselben, eines ausdehnenden Realen gesetzt; jener Begriff, vollständig gedacht, schliesst diesen in sich ein, und eben hierin liegt das bisher fehlende Moment. Ein Seiendes, aus innerer Kraft sich verwirklichend, durch sich bestehend (sich ausspannend), kann nur als energische Expansion, als erfüllter Raum gedacht werden (so dass vom leeren Raum nicht die Rede sein kann). Kraft ist nur als sich expandirende zu denken, und so erzeugt sie den Raum, indem sie ist und sich vollzieht, nicht etwa nur indem sie in ihm ist und sich vollzieht; denn sie selbst kannst du nur denken als absolute Dehnung oder Entfaltung, was du unmittelbar nur als Räumlichkeit anzuschauen vermagst." „Raum ist nicht in sich, nur eines andern, nämlich die absolute Anschaubarkeit oder die Erscheinung der Kraft oder des Seins." „Ein jedes innerlich Gleichartige als wirklich gedacht kann nur mit dem Begriff innerer Unendlichkeit — als

[1] 1829. S. 132 ff. Vgl. 2. Aufl. 1841. S. 199 ff., in welcher hie und da der Ausdruck, nicht die Ansicht geändert ist.

nach innen Unbegrenztes, Ununterschiedenes gedacht werden, weil Grenze, Unterschied innere Mannigfaltigkeit und Zusammensetzung daraus voraussetzt."

„Zeit[1] entsteht aus dem Begriff der Wirklichkeit, die in sich bestehend dauert." „Jene endlos sich aufhebenden Jetzt, die eben den Widerspruch im Begriff erzeugten, sind nichts an sich; sie sind nur die unendlich theil- oder unterscheidbaren Momente des Verharrens der absoluten Wirklichkeit, die jenen dadurch erst innere Fülle und Anhalt verleiht. Die Ewigkeit, die absolut dauernde (ruhende) Gegenwart des lebendigen Seins, schaffet die Zeit, an seinen unendlichen Wandelungen ihr ein Mass und eine Unterscheidung gebend." „Beide also, der Raum, wie die Dauer, sich wechselsweise setzend und innerlich ergänzend, sind nur Ausdruck der Wirklichkeit des unendlichen Seins oder Lebens; beide, als solche selbst unendliche, unbegrenzbare, weil, was du als intensiv und extensiv begrenzt oder endlich anschauest, du darnach — also in ihnen — missest."

„Die Bewegung als Raumverhältniss auf die Zeit bezogen und umgekehrt die Zeit (das Verfliessen, die Veränderung) in Raum ausgedrückt, stellt die gegenseitige Durchdringung beider in sich dar."

In dieser Theorie wird der ruhende Raum in die Dehnung und Entfaltung, also in die Bewegung hineingerissen und umgekehrt die Zeit, die flüchtige, an das Beharren gebunden. Wenn auf diese Weise die gewöhnliche Vorstellung gerade an ihren Gegensatz verwiesen wird, damit sie in ihm einen Halt empfange: so deutet diese Umkehrung schon darauf hin, dass in Raum und Zeit entgegengesetzte Momente erscheinen. Wenn der Raum als Dehnung gefasst wird, so setzt er schon die Bewegung voraus, und diese kann nicht erst als ein Drittes entstehen, durch die Durchdringung der beiden ersten, des Raumes und der Zeit. Wenn der Raum als die erste That des

[1] S. 141. In der 2. Auflage S. 203.

Seienden bezeichnet wird, so erinnert dies an die Ansicht Newtons, der den Raum das Sensorium Gottes nannte. Die Zeit ist so aufgefasst, dass sie an jeder beharrenden Substanz anders zu denken wäre, und sie ist in ihrem gemeinsamen Masse nach dieser Ableitung kaum verständlich.

6. Wenn die einzelnen Wissenschaften in der Philosophie ihre Principien suchen, um dann mit dem empfangenen Pfunde auf eigene Weise zu wuchern: so begehrt auch die Mathematik von der Philosophie Begründung ihrer Voraussetzungen und Ableitung ihrer letzten Begriffe. So entsteht die Aufgabe einer Philosophie der Mathematik oder — wenn unter diesem Namen eine Wissenschaft könnte verstanden werden, welche die Bedeutung der mathematischen Elemente in den verschiedenen Reichen der Wissenschaft nachwiese — die Aufgabe einer Metaphysik der Mathematik. Keiner hat sie unter den Neuern schärfer gefasst, als Herbart, der ihr den wichtigsten Theil seiner Metaphysik, die Synechologie, widmete. Wir sind es der Sicherheit der Untersuchung schuldig, mit Herbarts scharfsinniger Ansicht zu unterhandeln, ehe wir weiter zu gehen wagen. Wir setzen dabei, um nicht weitläufig zu sein, Herbarts Lehre als bekannt voraus und dürfen uns auf Hartensteins ebenso übersichtliche als gründliche Darstellung beziehen.[1]

a. Die gegebenen und somit gültigen Begriffe zeigen sich bei näherer Untersuchung von Widersprüchen durchflochten, und es herrscht demnach in dem Gebiete der Erfahrung der Schein. Aber wenn nichts wäre, könnte auch nichts scheinen, und es muss wie viel Schein, so viel Hindeutung auf's Sein geben. Die ganze Betrachtung ruht daher auf dem Begriffe des Seins, der Realität. Da nun derselbe nichts als die absolute Position, die

[1] Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik, dargestellt von G. Hartenstein, Prof. der Philos. an der Univ. zu Leipzig. Lpz. 1836. Vgl. Hauptpunkte der Metaphysik von Joh. Friedr. Herbart. Göttingen 1808. Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre, von Joh. Friedr. Herbart etc. Königsberg 1829. Vgl. besonders Th. 2. §. 240 ff.

Setzung schlechthin bezeichnet,[1] so fragt sich zunächst, wie die Qualität des Realen gedacht werden müsse, damit sie dem Begriffe der absoluten Setzung angemessen sei. Inwiefern nun das Reale als solches nicht durch eine Qualität gedacht werden kann, welche selbst absolut gesetzt zu werden unfähig ist, soll die Qualität des Realen nur gesetzt werden können als schlechthin positiv und affirmativ, als schlechthin einfach, als durch Grössenbegriffe schlechthin unbestimmbar, während, wie vieles sei, durch den Begriff des Seins ganz unentschieden bleibe.[2]

Diese wichtigen, die ganze Untersuchung vorherbestimmenden Behauptungen werden lediglich durch den Begriff der absoluten Position begründet. Da der Gedanke der Verneinung schlechthin der absoluten Position widerspreche, so könne das Sein auf keine Weise als negativ aufgefasst werden.

Es ist zwar gewiss, dass das bloss Negative, weil es nichts ist und gerade in der unbedingten Aufhebung sein Wesen hat, nicht als seiend kann gesetzt werden. Auch mag es zugegeben werden, dass jene Verneinung, die aus dem zusammenfassenden vergleichenden Denken stammt, indem das Eine als das erkannt wird, was das Andere nicht ist, erst in das Seiende hineingelegt wird und ursprünglich dasselbe nicht trifft. Dennoch ist die Möglichkeit nicht wirklich weggeräumt, dass nämlich das Positive an und für sich mit einer Negation behaftet sei. Es darf in den Folgerungen der Begriff des Seins als der absoluten Position nicht in einem andern Sinne genommen werden, als in der Ableitung.[3]

„In der Empfindung," heisst es bei Herbart,[4] „ist die absolute Position vorhanden, ohne dass man es merkt. Im Denken muss sie erst erzeugt werden aus der Aufhebung ihres Gegentheils. Denn das Denken selbst, losgerissen von der Empfindung, setzt nur versuchsweise und mit Vorbehalt der Zu-

---

[1] Vgl. Hartenstein S. 29 ff. 171 ff.
[2] Hartenstein S. 167. Herbart §. 206 ff.
[3] Hartenstein S. 29. Vgl. Herbart Metaphysik §. 201 ff., besonders §. 204. [4] §. 204.

rücknahme. Auf diesen Vorbehalt Verzicht leisten heisst etwas für seiend erklären." In diesen Worten, die als der kurze Inhalt der vorangehenden Erörterung bezeichnet werden, ist nichts anderes beschrieben als die unmittelbare und gleichsam aufgedrungene Nothwendigkeit des Gegenstandes in der Empfindung, und die vermittelte und frei erzeugte im Denken. Wenn also das Sein als die absolute Position ausgesprochen wird, so bezeichnet dieser Ausdruck lediglich die vom Denkenden unabhängige, aber anerkannte Nothwendigkeit und enthält gar kein Element, das die eigene Natur und Beschaffenheit des Seienden träfe. Es ist darin immer nur die Selbständigkeit des Seienden dem menschlichen Empfinden und Denken gegenüber aufgefasst. Als Begriff der Sache, der das Gesetz des Daseins oder die Entwickelung des Werdens darstellt, kann diese Bestimmung nicht gelten; denn sie ist trotz der absoluten Position durch und durch relativ und zwar aus dem Bezug auf die Vorstellung entsprungen.

Inwiefern im Gegensatze des Scheins das Sein von unseren Gedanken unabhängig ist, bedeutet das Sein die von Seiten des Vorstellenden unbedingte absolute Position. Das heisst nicht mehr und nicht minder, als dass das Seiende von dem Vorstellenden gesetzt werden muss. Was dies nun aber sei, das ist darin gar nicht gesagt. Es kann begrenzt sein — warum sollte nicht ein Begrenztes schlechthin können gesetzt werden? — ja es wird begrenzt sein müssen, da absichtlich und von vorn herein die Vielheit des Seienden offen gelassen wird. Es lässt sich denken, dass sich das Ding in dem Akte der absoluten Position selbst beschränkt. Wenn dies der Fall ist, so liegt in dieser Begrenzung und Selbstbeschränkung, die die Natur der Sache ausmacht, die abweisende Negation ursprünglich und ist nicht erst auf Umwegen durch das zusammenfassende Denken herbeigeholt und hineingetragen. Es werden auch nicht „der Qualität des Realen neben den positiven Bestandtheilen noch negative zugeschrieben," sondern das Positive begrenzt sich, inwiefern es sich setzt und bestimmt.

Nach dem zweiten Satze ist die Qualität des Realen schlechthin einfach und kann auf keine Weise durch eine innere Vielheit oder einen innern Gegensatz gedacht werden. Da Vielheit und Gegensatz in das Seiende Negation und Relation bringen würden, so sollen sie dem Begriff der absoluten Position widersprechen.

Es wird bei dieser Behauptung der Ausdruck der absoluten Position wiederum anders gedeutet, als er ursprünglich bestimmt ist, und aus der Unabhängigkeit von der Vorstellung in den Begriff des in sich Unbedingten und in die Setzung des an und für sich Absoluten stillschweigend umgewandelt. Da in der Ableitung der absoluten Position nur die selbständige Macht gegen die spielende Willkür des Dichtens und Denkens hingestellt ist, so bleibt darin ganz unbestimmt, ob diese Macht nur im Einfachen wohnt oder nicht vielmehr sich in sich spaltet und bedingt und somit die Macht über das Zusammengesetzte ist. Der Schluss des behaupteten Satzes ist ungehörig. Ein Vergleich wird dies erläutern. Wenn die im Innern erzitternde Materie, die sich dem Gehör im Schalle kund giebt, für das Ohr das Seiende ist, das als in sich unabhängig gesetzt wird und „bei dessen Setzung es sein Bewenden haben muss“: so wird darin auf diesem Gebiete eine absolute Position anerkannt, aber damit gar nichts über die Beschaffenheit dieses Seienden ausgesagt. Wer will aus der rein negativen Bestimmung des vom Gehör Unabhängigen Einfachheit oder Zusammensetzung der tönenden Materie herausklauben? Die Anwendung ergiebt sich von selbst.

Aus dem zweiten Satze, der die Einfachheit des Seienden lehren will, soll der dritte unmittelbar folgen, dass die Qualität des Seienden allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich sei; denn der Begriff der Grösse würde Theile mit sich führen und die Einfachheit aufheben. Was mit der Grösse zusammenhängt, Stetigkeit und Bewegung, die entweder die Grösse erzeugen oder von ihr erzeugt werden, muss hiernach von dem Seienden ausgeschlossen werden.

Auf diese Weise wird der gewöhnlichen still sich bildenden Weltansicht zum Trotz das Seiende der Anschauung entzogen; denn sie hat in der Bewegung ihr Leben und in der Grösse ihren Tummelplatz und in den Theilen ihre Stadien. Das Seiende wird dadurch eine ungeheure Geburt des Begriffs; und da wir nun einmal innerlich genöthigt sind, für jeden Begriff ein Bild zu suchen, so wird uns nach solchen Grundzügen das Seiende regungslos anstarren. Hier ist die ganze metaphysische Ansicht wie im Keime vorgebildet. Wie soll nun die Bewegung wieder gewonnen werden? Höchstens kann sie als objektiver Schein zurückkehren. Alle Vielheit wird in das Bild geworfen,[1] d. h. in die setzende, wiederholende Vorstellung, denn das Seiende ist ja das Einfache.

Da sich indessen bei näherer Untersuchung der Beweis des zweiten Satzes selbst widerlegte, so kann uns der dritte, der nichts als ein Zusatz des zweiten ist, nicht weiter irren. Es sind lauter indirekte Beweise geführt, die aber den festen Punkt, an den sie sich zu halten meinen, den Begriff der absoluten Position, zerren und missdeuten.

So scheint der Begriff zu zerbrechen, auf welchem als dem gemeinsamen Fundamente der Bau der Metaphysik, ja die Bauten der einzelnen Wissenschaften ruhen sollten.

b) Nachdem sich auf diese Weise die Grundbestimmungen des Seins, nach welchen Herbart alles Folgende misst, als unbegründet erwiesen haben: werfen wir einen Blick auf den Punkt, von welchem nach seiner Ansicht die metaphysische Betrachtung hervorgetrieben wird.

Die Beschaffenheit der Erfahrungsbegriffe genügt dem Denken nicht, da sie das Gesetz der Identität verletzen und also Widersprüche in sich tragen. Daher entsteht die Aufgabe, diese Begriffe zu verändern, damit sie gedacht werden können, und mithin so zu verarbeiten, dass sie den Widerspruch los werden. So lange die Begriffe der Erfahrung an Widersprüchen wie

[1] Vgl. Hartenstein S. 197.

an einem heimlichen Schaden leiden, sind sie für das Denken unmöglich; indem die metaphysische Betrachtung jene Verwickelung entwirrt, macht sie die Begriffe möglich und die Erfahrung begreiflich. Daher soll in diesem Sinne die Metaphysik die Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung sein. So sind uns namentlich die Begriffe des Dinges mit mehreren Merkmalen, der Veränderung, der Materie, des Ich gegeben und trotz der Widersprüche, die sich an ihnen herausstellen, gleichsam aufgedrungen.[1]

Es ist dies kurz zu erläutern. Soll zuerst das Ding mit seinen Eigenschaften gedacht werden, so sollen viele Setzungen um der einzelnen Merkmale willen und die Eine Setzung des Dinges um der Einheit willen in Einem und demselben Begriffe zusammengefasst werden; jedes Ding ist ja eben nichts anderes als die Einheit seiner Merkmale; der Gedanke einer Einheit aber, die eine Vielheit ist, hebt sich selbst auf; und doch gebietet die Erfahrung, den Begriff des Dinges mit mehreren Merkmalen gerade so und nicht anders zu denken, d. h. sie zwingt uns einen Begriff auf, der offenbar widersprechend ist. Wenn dieser nun in der Ansicht der Inhaerenz, nach welcher die Dinge Besitzer ihrer inwohnenden Eigenschaften sind, eine Umbildung erfährt: so ist damit der Widerspruch nicht abgethan. Denn die Einheit des Dinges fordert, dass es bei Einer Setzung sein Bewenden haben solle, die Vielheit seines Besitzens verlangt, dass es bei ihr nicht sein Bewenden haben solle; und beides, dieses Sollen und Nichtsollen, kann in die Identität eines und desselben Begriffes nicht zusammenfallen.[2] Ebenso werden in dem Begriffe der Veränderung Widersprüche gefunden, mag nun zur Erklärung eine äussere Ursache oder eine innere oder ein absolutes Werden zu Hülfe kommen.[3] Wird eine äussere Ursache angenommen, so erscheint der Widerspruch im Thätigen wie im Leidenden. Denn das, was ein Ding

[1] Vgl. Hartenstein S. 62 ff. Herbart Einleitung §. 101 ff.
[2] S. Hartenstein S. 67. 69. [3] das. S. 85 ff.

thut, liegt gar nicht in seinem eigenen Begriff, der sich durch das, was es ist, vollkommen abschliesst. Die That, die die Identität durchbricht, ist darin der Widerspruch. Wird das Leidende betrachtet, das der Thätigkeit der äussern Ursache gegenübersteht, so ist darin jedes Glied und ist zugleich nicht, was es ist; denn es leidet etwas Fremdes. Wird endlich die Reihe von Ursachen und Wirkungen schärfer ins Auge gefasst, so ist jedes Glied zugleich leidend und thätig, und darin tritt wiederum der Widerspruch zu Tage, wie im Ja und Nein. Die Annahme einer innern Ursache oder des absoluten Werdens wiederholt bei näherer Betrachtung die Widersprüche, die theils in dem Begriffe des Dinges mit mehreren Merkmalen, theils in dem Begriffe der äussern Ursache liegen.[1] Der Begriff der Materie als eines bestimmten räumlichen Quantums enthält den Widerspruch, dass sie durch eine bestimmte Menge ihrer Theile gedacht zu werden Anspruch macht und doch durch eine solche nicht gedacht werden kann, weil keine der Theilungen so beschaffen ist, dass sie die letzten selbständigen Theile der Materie in Gedanken finden liesse. Die Materie verwickelt sich durch den Begriff der stetigen Grösse, vermöge dessen sie gedacht wird, in nothwendige Widersprüche.[2] In dem Ich, diesem Centrum der lebendigen Individualität, wird Subjekt und Objekt zugleich identisch und nicht identisch gedacht.[3] Dieser offenbare Widersinn ist, wie die frühern, Aufgabe und Stachel der metaphysischen Untersuchung. Die aufgezeigten Widersprüche lassen sich zum Theil auf einander zurückführen, wie denn namentlich bemerkt wird, dass dem Problem des Dinges mit mehreren Merkmalen der Vortritt gebühre, weil sich der Widerspruch, der diesen Begriff begleitet, in den andern allen wiederhole.[4]

Wenn wir weiter gehen, so ist der Widerspruch in dem Begriffe des Dinges mit mehreren Eigenschaften und der Ma-

---

[1] S. Hartenstein S. 86 ff. [2] das. S. 104 ff. u. 157. 278.
[3] das. S. 111 ff. [4] das. S. 157.

terie an einem für die Vorstellungen Ruhenden, in dem Begriffe der Veränderung an einem Thätigen aufgesucht. Eigentlich aber geht beides in eins zusammen. Denn aus der erzeugenden That, die ihre Einheit in eine Vielheit gliedert, stammt das Ding mit mehreren Merkmalen, in welchem das zur Ruhe kommt, was sich in der Veränderung hervortreibt. Das Stetige, um dessentwillen der Begriff der Materie im Widerspruch befangen ist, wird durch die Bewegung gedacht, welche — ein für den zerlegenden Verstand allerdings unauflösliches Räthsel — Sein und Nichtsein ewig in einander arbeitet. Es ist also die That der letzte Widerspruch, den das Denken in den von der Erfahrung gegebenen Begriffen nicht bezwingen kann; und es ist in dieser Hinsicht ein bezeichnender Ausspruch, dass das, was ein Ding thue, gar nicht in seinem eigenen Begriffe liege, der vollkommen durch das, was es ist, abgeschlossen sei.

Alles ist dabei nach dem Princip der Identität gemessen. Einheit und Vielheit lassen sich nicht in Einen Begriff zusammenfassen; denn Einheit ist Einheit und nicht nicht Einheit (A ist A und nicht nicht-A). In diesem Princip ist nur das Sein aufgefasst, wie es sich selbst gleich bleibt. Allerdings wird in dem Begriffe etwas gedacht, das in allem Wechsel beharrt; aber dies Beharrliche ist darum nicht Ruhe; denn sonst wäre es todt. Frage doch das Denken sich selbst. Ist es nicht selbst eine That, die in jedem Momente die Einheit zur Vielheit und die Vielheit zur Einheit bildet? Wie kann es denn dem kahlen Gesetze der Identität vertrauen, die immer nur auf Einen Fleck hinstarrt, wie der indische Weise auf den eigenen Nabel?

Der Satz der Identität ist in dieser Metaphysik zur Alleinherrschaft erhoben. Leibniz ordnete ihm das Princip des zureichenden Grundes bei, in welchem die erzeugende Thätigkeit, das Widerspiel der nie aus sich heraustretenden Gleichheit, als mit berechtigt gesetzt wurde. Dies zweite Princip wird bei Herbart mit dem ersten befeindet; und wenn die Identität als das einzige Gesetz gilt, dem sich auch die lebendige, d. h. immer unidentische Anschauung beugen muss: so ist eine Meta-

physik, wie die Metaphysik Herbarts, ein nothwendiger Versuch, gleichsam das ergänzende Seitenstück der formalen Logik. Beide werden, mögen sie stehen oder fallen, immer von einander Zeugniss ablegen.

Wie gelingt es nun aber mit aller Umbildung, jene bedeutsamen Begriffe des mit der Fülle der Eigenschaften begabten Dinges und der stetigen Materie, der Veränderung und des Ich der leeren und darum widerspruchslosen Identität zu unterwerfen? Wie ist es überall nur möglich mit derselben diese vollen Anschauungen zu erreichen? Wenn es glückt, so erhält dadurch die formale Logik neuen Halt; wenn es aber missglückt, einen feindlichen Stoss.

c) Herbart wendet als Mittel die Methode der Beziehungen an, die ihm zu eigen gehört.[1] Es sind nämlich nach dem Vorangehenden widersprechende Grundbegriffe gegeben. Wie sind diese zu denken, wenn das Princip des Widerspruchs Bestehen hat? wie sind sie so zu denken, dass der Erfahrung und dem logischen Gesetze gleicher Weise genug geschieht? Was vorgenommen wird, zieht sich, kurz gefasst, in Folgendes zusammen.

Da die Begriffe als widersprechend nicht können gedacht werden, so müssen sie umgebildet werden. Soll aber diese Umgestaltung nicht willkürlich sein, so müssen die neuen Begriffe, in welchen die Veränderung besteht, von den gegebenen abhängig sein, so dass aus ihnen die Umbildung hervorgeht und nicht von aussen an sie herangebracht wird. Dies Verhältniss der Abhängigkeit, nach welcher die Art der Umwandlung lediglich durch die eigene Natur der sich widersprechenden Begriffe bedingt sein soll, kann nur als eine nothwendige

---

[1] Zuerst von ihm angedeutet in seiner trefflichen Schrift: ABC der Anschauung 1802. S. 30 ff., dann in den Hauptpunkten der Metaphysik 1806 und 1808, in der Einleitung Abschnitt I. Kap. 4 und 5, Abschnitt IV. Kap. 1 ff., ausgeführt in der Metaphysik und zwar in den vier ersten Kapiteln der Ontologie, besonders §. 213 ff. Vgl. Hartenstein S. 138 ff. und namentlich S. 148 ff.

Beziehung und Ergänzung derselben aufgefasst werden. Der Begriff enthält nun ferner als sich widersprechend eine Vielheit von Elementen und zwar wenigstens zwei widersprechende Glieder, d. h. es ist gegeben ein Begriff A = M + N; M aber und N heben sich gegenseitig auf. Der Begriff ist ferner gegeben, mithin vollkommen gültig. Während also sein Inhalt unversehrt bleiben muss, darf seine Form nicht so bleiben, wie sie unmittelbar gegeben ist. Da nun die Form in der Verbindung der contradictorisch entgegengesetzten Glieder besteht, so muss sich die nothwendige Veränderung auf diesen Sitz des Widerspruchs richten. Das eine der sich widersprechenden Glieder (M) wird vervielfältigt. Es wird dann die Vereinzelung und das Zusammen unterschieden. Das einzelne M ist dem N nicht identisch. Was dem einzelnen versagt ist, leistet die Mehrheit. Die mehreren können zusammen dem N gleich sein. Durch die Zusammenfassung der mehreren wird der Widerspruch verschwinden.[1]

Dieses in seiner Allgemeinheit beschriebene Verfahren mag sich in der Anwendung auf das Problem der Inhaerenz näher erläutern.[2] Der Begriff des Dinges mit mehreren Merkmalen widerspricht sich. Wird dieser Fall näher untersucht, so kann A, der Gegenstand der absoluten Position, sich zu dem inhaerirenden a oder b nur als Grund zur Folge verhalten und keineswegs umgekehrt, da sich das Inhaerirende unmöglich dem absolut Gesetzten zum Grunde legen lässt. Da nun die Methode voraussagt, dass sich M vervielfältigen und die mehreren M durch gegenseitiges Ineinandergreifen N zur Folge haben werden, so ist A = M zu setzen, damit das, was in der Aufgabe die Stelle des Grundes einnehmen kann, sie auch in der allgemeinen Formel wiederfinde. Weiter soll nun die Setzung des

[1] Herbart Metaphysik §. 190. „Die Methode der Beziehungen führt bis an einen Punkt, wo ein Zusammen mehrerer M zu untersuchen ist und wo nun die Distinction eintritt, nicht dem einzelnen M, sondern dem Resultat aus mehreren, komme es zu, eins zu sein mit N."

[2] Herbart Metaphysik §. 214.

A a enthalten; es liegt aber in A kein Mannigfaltiges;[1] also müsste A = a sein; allein das soll nicht gelten, denn beides soll sich unterscheiden, wie Absolutes und Inhaerirendes. Die unmögliche und dennoch behauptete Einheit des A und a (oder b) ist demnach der gegebene widersprechende Hauptbegriff. Seine beiden Glieder sind A und a. A ist mit sich selbst im Widerspruche, da es mit a identisch und auch nicht identisch sein soll. Es kann also nicht einerlei, nicht ein und dasselbe A sein, welches mit a identisch und auch nicht identisch sein soll. Die Methode der Beziehungen gebietet, mehrere A zu nehmen und die mehreren A zusammenzufassen und das andere Glied, a oder b in keinem einzelnen A, sondern nur im Zusammen der mehreren zu suchen. Das Ergebniss dieser Betrachtung stellt sich hiernach deutlich heraus. Wenn einem Gegenstande Merkmale vermeintlich inhaeriren, so ist es ein Irrthum zu glauben, sie wohnten in ihm allein. Vielmehr deutet das anscheinend Inhaerirende allemal auf eine Verbindung von wenigstens zwei oder auch noch mehreren Realen. Der Schein der Inhaerenz ist allemal die Anzeige eines mehrfachen Realen. Es ergiebt sich daraus im Verfolg weiter, dass keine Substanzialität ohne Causalität kann gedacht werden.[2]

Ist nun durch die Methode der Beziehungen der Zweck erreicht, so dass der Begriff des Dinges mit mehreren Merkmalen gegen das Gesetz der Identität nicht mehr verstösst? Ist der Widerspruch wirklich überwunden?

Wir fangen mit dem eigentlichen Ertrag des Verfahrens an. Wo eine Eigenschaft einem Dinge einzuwohnen scheint, da findet sich die Hindeutung, dass mehrere Reale in einander greifen. Damit stimmt die Erfahrung überein, da die Eigenschaften der Dinge, so viele denselben anzuhaften scheinen, unter äussern Bedingungen stehen und eine Gemeinschaft unter mehreren Dingen voraussetzen. Diese Bemerkung Herbarts

[1] A ist Gegenstand der absoluten Position, also nach Herbarts Auffassung einfach. Vgl. indessen oben S. 174 ff.

[2] Herbart Metaphysik §. 220.

führt in die erste Fassung des Widerspruchs zurück, an der die Abstraktion mehr Antheil hat, als recht ist. Am deutlichsten erhellt dies an dem Verhältniss von Grund und Folge, auf das die Methode der Beziehungen als auf die ursprüngliche Aufgabe besondere Rücksicht nimmt. Es stellt sich als widersprechend dar, dass aus dem Grunde die Folge hervorgeht, inwiefern der Grund mit der Folge identisch ist, da sie in ihm liegt, und ebenso nicht identisch, da sie sich als etwas Neues von ihm ablöst.[1] Die aufgefundenen Widersprüche treten dadurch hervor, dass der Grund in der Einheit abgeschlossen ist. Aber der Grund in einer solchen Einheit ist lediglich eine Voraussetzung der abstrakten Sprache, eine Hypostase des voreilig verallgemeinernden Verstandes. In der Erfahrung, um die es sich handelt, zeigt sich nirgends die Einheit eines Grundes. Allenthalben treffen Bedingungen in Wechselwirkung zusammen, um das zu bilden, was der Verstand als Grund zusammenfasst. Mag eine vorwaltend thätige Bedingung als der eigentliche Grund angesehen werden, weil sie über die übrigen mitwirkenden Bedingungen hervorragt: sie ist nichts ohne diese. Soll daher der abstrakte Begriff des Grundes der lebendigen Anschauung zurückgegeben werden, so ist er allenthalben in die Mehrheit der zusammentreffenden Bedingungen zu zerlegen. Für dies Resultat bedarf es keiner weitläufigen Methode der Beziehungen, sondern allein der schärfern Beobachtung. Wenn man dennoch diese gemachte Einheit des Grundes festhalten will, so muss dann dagegen behauptet werden, dass der Grund, so gefasst, nur durch den Widerspruch thätig ist, d. h. durch die Vielheit, die sich in ihm aufthut, und durch die Beziehungen, deren Vereinzelung aufgehoben wird.

Da das Problem der Inhaerenz zugestandener Massen in den Widersprüchen der andern Probleme wiederkehrt und daher der Methode der Beziehungen ganz besonders unterliegt, so sehen wir noch auf den ersten Ansatz zurück, in den die Auf-

---

[1] Herbart Metaphysik §. 178.

gabe gefasst wurde. Wie in einer Gleichung, hängt von demselben aller Erfolg ab.

Das Ding mit mehreren Merkmalen wird in der ganzen Betrachtung nach der mathematischen Analogie einer Complexion combinirter Elemente gedacht. Wenn A das Ding bedeutet, a, b, c u. s. w. die Merkmale, so soll die Setzung des Dinges den Setzungen der Merkmale gleich sein ($A = a + b + c \ldots$).[1] Diese ganze Ansicht beruht auf einer mechanischen Ablösung und Zusammensetzung der Merkmale, die der Natur der Sache ganz widerspricht. Die Eigenschaften eines Dinges tragen oder erzeugen sich wechselseitig und sind nicht äusserlich zu einander gefügt, wie die Zahlen in einer Addition; z. B. ein Krystall ist prismatisch, hart, glatt, durchsichtig u. s. w. Diese Eigenschaften stehen jedoch nicht vereinzelt da, als wären sie nur durch ein äusseres Band zusammengehalten. Wenn sie so gedacht werden, werden sie falsch gedacht. Sie sollen vielmehr in ihrem gemeinsamen Ursprunge und in ihrem wechselseitig bedingten Bestande begriffen werden. Wie sie mit einander und zum Theil durch einander entstehen und da sind, das soll ausgedrückt werden. Wenn sie sich gegenseitig tragen, so ist klar, dass ein solches von innen gebildetes Verhältniss nicht durch die äusserliche Hinzufügung kann bezeichnet werden.[2]

Geben wir indessen diesen Ansatz einige Augenblicke zu, um zu sehen, ob, die Richtigkeit desselben vorausgesetzt, der Fortgang jene Widersprüche also tilgt, dass der Grundsatz der Identität nichts mehr einzureden hat. Die Methode der Beziehungen brachte als Ergebniss heraus, A allein sei dem a nicht identisch, A in seinem Zusammen mit einem oder mehreren zu setzenden Realen sei mit a identisch und erfülle die in ihm liegende Hindeutung aufs Sein. Alles ist hier in das „Zusammen" gelegt und durch die Beziehung des Mehreren soll die Unmöglichkeit bezwungen sein. In der ganzen Metaphysik Herbarts ist das Zusammen das eigentliche Zauberwort, das den

[1] S. Hartenstein S. 207. Vgl. S. 69 ff. [2] S. oben S. 20 ff.

Bann der Widersprüche lösen soll. Es erscheint in den verschiedensten Aufgaben, auf dass vor seiner geheimnissvollen Macht alle Schwierigkeiten weichen. Wir behaupten nicht zu viel und erinnern hier nur an die alles beherrschende Bedeutung, welche die Selbsterhaltung in dem ganzen System hat.[1] Alles wirkliche Geschehen ist Selbsterhaltung, ein Bestehen wider eine Negation; das Wirkliche wird also im Gegensatz gegen das scheinbare Geschehen nur durch das Zusammen gedacht. Weiter unten wird uns das Zusammen mit der Entscheidung, die es bringen soll, von Neuem begegnen. Es verlohnt sich daher der Mühe, dem Zusammen näher ins Gesicht zu sehen. Vermag es denn wirklich den Widerspruch zu entfernen? Was denken wir in dem Zusammen, wenn wir es lebendig denken? auf welchen Voraussetzungen ruht seine eigene Möglichkeit? Zunächst liegt in dem Zusammen nichts als eine Beziehung auf etwas. Wenn aber dieser abgeklärte

[1] Vgl. Herbart Metaphysik §. 236. II. S. 175. „Das wirkliche Geschehen ist nichts anderes als ein Bestehen wider eine Negation, eine Selbsterhaltung. Gesetzt, mit $A = \alpha + \beta + \gamma$ sei zusammen $C = p + q - \beta$, so wird auch jetzt A sich selbst erhalten; aber nunmehr wird nicht γ, sondern β die Art und Weise bestimmen, wie es sich erhält. Alle Mannigfaltigkeit, welche darin liegt, dass A sich entweder gegen B oder gegen C oder gegen D u. s. w. selbst erhält, verschwindet sogleich samt dem Geschehen selbst, wenn man auf's Seiende, sowie es an sich ist, zurückgeht. Denn es ist in allen diesen Fällen A, welches sich erhält und welches erhalten wird." Vgl. §. 244. S. 197. Auch in dieser Ableitung ist alles nach mathematischer Analogie gefasst und zwar nach der Ansicht der Rechnung mit entgegengesetzten Grössen. Inwiefern sich im Zusammentreffen das Positive und Negative gegenseitig aufhebt, ist die Erscheinung verändert, während doch das Seiende sich selbst erhält und sich selbst gleichbleibt. Ohne hier darauf einzugehen, welche Thätigkeiten und zwar welche Bewegungen, d. h. gerade welche widersprechende Begriffe vorausgesetzt werden, um überall entgegengesetzte Grössen zu entwerfen, heben wir nur das Zusammen hervor, aus dem in dem wichtigsten Begriffe der Selbsterhaltung alles erklärt wird. Wenn die Mathematik mit entgegengesetzten Grössen rechnet, so ist sie auf das gerichtet, was aus dem Zusammengreifen derselben herauskommt, und kümmert sich nicht um die Bedingungen, durch welche das Zusammen möglich wird. Weil sie in dieser Abstraktion die Bewegung bewusstlos verbirgt, ist diese nichts desto weniger darin.

Ausdruck der blossen Beziehung, in welchem sich der Verstand den Schein einer dem sinnlichen Bilde entrückten Thätigkeit giebt, der Anschauung zurückgegeben wird, die er doch nicht verleugnen kann, ohne sein Leben zu verlieren: so ist die Beziehung allein durch die Bewegung denkbar, in welche die Dinge oder die Bilder der Dinge zu einander gesetzt werden. Das Zusammen trägt mithin die Bewegung verborgen in sich — und was ist das anders, als dass es den Widerspruch, den es zu heben gedachte, gerade zu seiner eigensten Natur hat? Denn, wie Herbart selbst erklärt,[1] ist die Bewegung eben das bekannteste sinnliche Bild des Widerspruchs in der Veränderung. Die Bewegung, die vermöge ihres Begriffes an demselben Punkte zugleich ist und nicht ist, ist das lebendige Widerspiel der todten oder höchstens sich immer nur selbst wiederholenden Identität. Wer sich täuschen will, versuche es, das Zusammen ohne Bewegung zu denken; wer das nicht kann, muss bekennen, dass die Methode der Beziehungen, weit entfernt den Widerspruch zu lösen, ihn nur in eine abstraktere Formel einkleidet und darin bestens verhüllt. Wir können keinen Schritt in Herbarts Metaphysik thun, ohne immer an denselben Stein zu stossen. Mit der Methode aber wird auch das Resultat zweifelhaft.

d) Ohne die vorangehende Untersuchung, welche Herbarts Metaphysik im Allgemeinen trifft, liess sich seine eigenthümliche Ansicht über Raum und Zeit und Bewegung nicht beleuchten. Vor allen Dingen musste erhellen, was von dem ganzen Standpunkt zu halten sei. Wir versuchen es nun die besondere Ansicht von Raum und Zeit zu prüfen.

Zunächst wird der intelligible Raum von dem empirischen unterschieden. Wenn dieser durch die Erfahrung gegeben ist, wird jener durch die metaphysische Betrachtung construirt. Der Zusammenhang wird auf folgende Weise bestimmt.[2] Schon die Inhaerenz führte dahin, ein Zusammen von mehreren realen

[1] Herbart §. 283. II. S. 297. [2] das. §. 244. S. 197.

Wesen anzunehmen. Da nun jedes derselben durch eine absolute Position gedacht wird, so kann unmöglich das Zusammen der Wesen eine Bedingung ihres Daseins ausmachen, sondern es ist ihnen gänzlich zufällig. Sie könnten auch recht füglich nicht zusammen sein. Werden sie aber als zusammen gedacht, so tritt die Selbsterhaltung als nothwendige Folge auf. Dem Problem der Veränderung liegt eintretendes oder aufhörendes Zusammen zum Grunde. Wenn nun hiernach das Zusammen und Nichtzusammen der Substanzen einem Wechsel unterworfen ist, so heisst derjenige Raum, welchen wir zu dem Kommen und Gehen der Substanzen unvermeidlich hinzudenken, der intelligible Raum. Indem das Reale, der Gegenstand des Gedankens, im Zusammen oder Nichtzusammen gedacht wird, entsteht dieser Raum des Gedankens. So soll der intelligible Raum die zum Behufe des geordneten Ueberganges von dem Realen zu der Form der Erscheinungen auszubildende und zu entwickelnde Begriffsreihe bezeichnen.[1] Zunächst liegt also nur der Gedanke vor: ein paar einfache Wesen, die wir A und B nennen wollen, können zusammen, sie können aber auch nicht zusammen sein. Es fragt sich, was darin liegt.[2] „Sind die realen Wesen zusammen, so können sie getrennt; sind sie nicht zusammen, so können sie verbunden werden. Seien nun vorhanden nur zwei Reale, A und B, so heftet sich an jedes derselben der Gedanke dieser Möglichkeit als leeres Bild des andern. Gesetzt nun ferner, A und B seien nicht zusammen, so sind sie an einander, weil jede zwischen sie geschobene Distanz schon fertige Raumbegriffe voraussetzen würde. Aber sie könnten auch wol zusammen sein; folglich geschehe die Vereinigung, und zwar da die Wahl frei steht, mit B durch A. Da die Verbindung jedem der beiden zufällig ist, so können sie auch wieder getrennt werden, die Sonderung geschehe also und zwar durch B. Sogleich erzeugt B den Gedanken der

---

[1] S. Hartenstein S. 289. [2] das. S. 291 und ebendaselbst die weitere Erklärung der entnommenen Worte. Herbart §. 245. II. S. 200.

möglichen Vereinigung mit A, d. h. das leere Bild von A (das dritte der Bilder, das zweite von A). Man folge dieser Hindeutung auf die neue Beifügung des A, so kann B aus dieser neuen Vereinigung wieder gesondert werden, und erzeugt dann abermals ein Bild von A. Fährt man fort die Vereinigung durch A, die Sonderung durch B zu denken, so erzeugen sich immer neue Bilder von A, welche nicht nur die Form einer Reihe, sondern einer geordneten in bestimmter Folge des strengen Aneinander ins Unendliche hin ablaufenden Reihe darstellen. — Da die Vereinigung auch durch B, die Sonderung durch A geschehen könnte, wobei die Reihe durch Bilder von B gebildet werden würde, so liegt darin zugleich die Möglichkeit der Umkehrung des vorigen Verfahrens. Soll dieser Begriff der Umkehrung festgehalten werden, so wird zunächst die Sonderung durch A nothwendig. Ist hierdurch A rückwärts vom nten Bilde durch das (n — 1)te Bild bis zum n — (n — 1)ten d. h. in den Anfangspunkt der ganzen Reihe gerückt, so steht auch hier der fortgesetzten Sonderung nichts im Wege, sondern vom ersten Gliede rückwärts erzeugt sich eine Reihe von Bildern, welche, da hiebei auf die Qualität der Wesen, deren Bilder die Reihe bilden, nichts ankommt, genau so beschaffen sein wird, wie die vorwärtsschreitende. Kurz, es erzeugt sich auf diese Weise eine starre, gerade, von jedem bestimmten Punkte aus nach zwei entgegengesetzten Richtungen einer ins Unendliche sich erstreckenden Verlängerung fähige, zwischen je zwei bestimmten Punkten endlich theilbare Linie. In dem Elemente derselben, dem reinen Aneinander, ist der Begriff des Ortes und der Richtung mitgegeben; jedes beliebige aber bestimmte Quantum desselben bezeichnet eine beliebige, aber bestimmte Entfernung, deren Grösse abhängt von der Anzahl der Fortschreitungen, die von dem einen zu dem andern durch die dazwischen liegenden Stellen nöthig sind.“ Auf diese Weise wird aus der Zahlfolge die gerade Linie entworfen und zwar durch Verknüpfung. Die Linie ist starr, weil sie aus der Zahl entstand; wenn sie gerade heisst, so bleibt dieser Name hinter der vollen Bedeutung zu-

rück, weil in diesem Falle nur ein vorschreitendes Continuum, nicht die unveränderte oder kürzeste Richtung angeschauet wird.

Der mitgetheilten Construction wird das Gebot vorangeschickt, sich der gewohnten Raumbegriffe zu entschlagen und sie nirgends stillschweigend vorauszusetzen,[1] und die Verwahrung unmittelbar angefügt, als ob der Darstellung schon Raumbegriffe versteckter Weise zum Grunde lägen. Und doch ist es so. Denn hätten sich auch nicht fertige Raumbegriffe eingeschlichen — in dem „Aneinander" ist es zweifelhaft — so ist doch die ganze Construction ohne die Bewegung unmöglich und ein Unding, wie die zusammengesetzte Maschine ohne die treibende Kraft. Die Bewegung aber erzeugt unmittelbar die Vorstellung des Raumes, die fern bleiben sollte. Die starre Linie, das Urelement des intelligibeln Raumes, wird aus der Verbindung von A und B und deren Bildern erzeugt. Verbindung und Trennung — dies Zueinander und Auseinander — ist nichts als eine besonders gestaltete Bewegung, die entgegengesetzte Richtung zweier oder mehrerer Bewegungen in Bezug auf Einen Punkt. Verbindung und Trennung haben selbst im abstrakten Gedanken, der mit der Bewegung im äussern Raum nichts zu theilen glaubt, nur durch das begleitende Bild dieser Bewegung Klarheit und Anschaulichkeit. Werden A und B selbst als unsinnliche Substanzen gesetzt, so ist die Aufgabe sie zu verbinden oder zu trennen schon eine Aufgabe der Bewegung; und wenn man darin die Bewegung nur metaphorisch will gelten lassen, so erlischt der Sinn des durch die Uebertragung Bezeichneten, da das übertragene Zeichen seine ursprüngliche Bedeutung einbüsst. Ueberdies ist in diesem Zusammenhang der Begriff unsinnlicher Substanzen (A und B) so problematisch, dass er höchstens als eine gedachte Möglichkeit gelten kann. Wie weit in einem solchen Falle Verbindung und Trennung überhaupt noch geschehen kann, bleibt ebenso

---

[1] Hartenstein S. 291. Herbart §. 244. II. S. 198.

[2] Herbart §. 246. II. S. 208 ff. Hartenstein S. 302 ff.

unentschieden. Herbart thut hier ausdrücklich Einsage.[1] Wenn gefordert werde, A und B nicht zusammen zu denken, so sei es falsch, A und B in eine beliebige Weite aus einander zu rücken, gerade als ob schon Raum genug da wäre, von dem man eine beliebige Grösse zwischen A und B hineinschieben könnte. Alles, was irgendwie zwischen A und B sein könnte, wenn es nicht jene leeren selbsterzeugten Bilder seien, solle verschwinden. Die anscheinende Möglichkeit dieses Verlangens stammt allein aus einer unwahren Abstraktion. A und B sollen beide sein und bleiben; sie sollen indessen von einander weggedacht, aber nicht weggerückt werden. Thue es, wer es kann. Etwas wegdenken, ohne es wegzurücken, heisst nichts anderes, als es vernichten; aber das Reale soll seinem Begriff nach vielmehr beharren, nur in der Trennung.

Dies führt auf einen andern Begriff, in dem sich eine Voraussetzung verbirgt. „Gesetzt nun ferner, A und B seien nicht zusammen, so sind sie aneinander, weil jede zwischen sie geschobene Distanz schon fertige Raumbegriffe voraussetzen würde.“[2] „Die Ausschliessung aller gewohnten Raumbeziehung können wir nur dadurch bezeichnen, dass wir, da A und B weder in einander, noch von einander und doch ausser einander sind, sagen: das Nichtzusammen ist zu denken als ein strenges Aneinander, so dass jedes Zwischen ausgeschlossen ist.“ In diesen Bestimmungen ringen Denken und Anschauen mit einander, inwiefern das Denken selbständig ohne die Anschauung und gleichsam feindselig gegen die Anschauung verfahren will, aber in seinem vermeintlichen Siege die Allgewalt der Anschauung wieder erfährt. Indem A und B als nicht zusammen sollen gedacht werden, kommt ein Aneinander heraus, damit sie im Nichtzusammen nur nicht von einander gerückt werden. Das Denken will aus eigener Macht die räumliche Anschauung aufheben und vergisst, dass es diese im Aneinander, das es setzt, nur auf eine andere Weise wieder

[1] §. 246. II. S. 208. [2] S. Hartenstein S. 291. 298.

hat. Und auf welche Weise! Das Aneinander nähert sich dem Zusammen, das es verneinen will, dergestalt, dass es mit demselben gerade dasselbe ist; denn A und B, in einander gedacht, gleichsam der höhere Grad des Zusammen, würden sich decken und nicht mehr verschieden sein, da doch in dem Zusammen von A und B diese Verschiedenheit nicht verschwinden darf. Es bedürfte einer gar feinen Distinction, um das Zusammen und Aneinander zu unterscheiden. In der ganzen Begründung liegt etwas Zwitterhaftes. Es wird vom Raum abstrahirt und, wie schon der Ausdruck der räumlichen Präposition bekennt, dennoch die Abstraktion nicht bis zu Ende vollzogen.

Wir setzen einige Augenblicke, die Bewegung und mit der Bewegung der Raum wären nicht vorausgesetzt; wir hätten vielleicht das Zusammen zu sinnlich und handgreiflich gefasst. Wir wollen uns die Verbindung und Trennung wie eine Addition und Subtraktion denken; wobei wir zunächst nur die Wiederholung der Einheit in der Zeit, und nicht die Darstellung im Raume vor Augen haben, obgleich auch wiederum nur durch eine Abstraktion, die die Zahl rein für sich betrachtet. Dann erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Nach der gegebenen Analogie, die offenbar in der ganzen Construction herrscht, lässt sich nur Homogenes verbinden, nur Gleichartiges zusammenfassen. Was berechtigt uns dann ohne Weiteres das Reale und die Bilder, das Wesenhafte und das Leere, Wirkliches und Mögliches zu verbinden? Die ganze Construction summirt Heterogenes. Es wäre unmöglich, wenn sie nicht eben ein blosser Gedanke wäre. Indem das Reale (A, B) gedacht wird, wird es selbst zum Bilde, und so reiht sich Bild an Bild. Sonst wäre die beabsichtigte Verbindung ein Unding. Wie willst du, um es in einem sichtlichen Beispiele zu sagen, dein Haus und das Bild desselben, das steinerne Haus und die Möglichkeit dieses oder eines andern verbinden? In der Natur der Dinge kannst du es nimmer. Also im Gedanken. Die Gedanken sind geschmeidig. Aber wollen sie wahr sein, so haben sie ihr festes Mass in der Natur der Dinge, deren Abdruck und

Ausdruck sie sein sollen, und darum möchte es auch im Gedanken gefährlich sein, Wirkliches und Mögliches, die Vorstellung des Wesenhaften und des leeren Bildes, d. h. die Geschöpfe zweier in dem Entwurfe selbst getrennten Welten aneinander heften zu wollen. Wenn endlich das Zusammen eine Wechselwirkung bedeuten soll,[1] wie wäre dann in diesem Sinn das Wirkliche und das Bild zusammen gedacht?

Wir wollen auch diese Schwierigkeit ebenen und vorläufig so lösen, dass zwar mit dem wirklichen A das leere Bild von A oder B nicht zu verbinden steht, aber die ganze Construction nichts anderes meine, als dass auf den Gedanken, ich setze A, der Gedanke folgen könne, ich kann auch B hinzusetzen. Dann verbinden sich zwei Thätigkeiten des Denkens, die als solche gleich wirklich und somit gleichartig sind. Das leere Bild soll nur auf die künftige Verknüpfung hinweisen. Ist dies aber seine Bestimmung, so ist unbegreiflich, wie sich das leere Bild als ein Selbständiges für sich absondert, wenn die Hindeutung erfüllt wird und die Verknüpfung wirklich geschieht. Wie das leere Bild mit diesem Akte sein Ziel erreicht hat und seine Bedeutung verliert, so muss es auch verschwinden; und es ist nicht abzusehen, was man sich unter der isolirten Möglichkeit einer Verknüpfung vorstellen soll. Der Gedanke der Verknüpfung ist immer relativ und hat, für sich hingestellt und absolut gefasst, gar keinen Sinn. Bei näherer Untersuchung gehen also gerade die leeren Bilder völlig unter, deren Reihe doch die festen Punkte der starren Linie bilden sollte.

Abermals wollen wir das Widerlegte zugeben. Es sei eine solche Reihe leerer Bilder möglich. Dann soll der Fortschritt die gerade Linie erzeugen, indem die Bilder darum an einander stehen, weil sie nicht zusammen sind. Das Aneinander ist bereits erörtert[2] und mag hier einstweilen gelten. Fassen wir indessen näher auf, was die Reihe leerer Bilder irgend besagen kann. Nach dem Zusammenhang bezeichnete das leere

[1] S. Herbart §. 231 ff. [2] S. oben S. 190 ff.

Bild nichts anderes als die Möglichkeit einer Wechselwirkung. Darin liegt nichts Räumliches. Das Causalverhältniss würde höchstens die Zeit treffen und selbst dieses nicht nach Herbart. Wie will denn aus den addirten Möglichkeiten die Linie werden? Es liesse sich allein aus der Zahl der Wiederholungen begreifen. Wie 8 in gerader Linie zwischen 7 und 9 liegt und wie die Zahlenreihe hiernach eine starre Linie bildet, so wäre die Reihe der Wiederholungen zu denken. Die Construction wäre aber dadurch von ihrer eigenen Bahn zu einer fremden Sache abgelenkt. Die starre Linie als das Element des intelligibeln Raumes würde sich also ergeben, wenn und inwiefern die Zahlenreihe als selbständig zu betrachten wäre und den Raumbegriffen voranginge.

Wir finden die Bestätigung namentlich in der Erklärung, die über den in der Construction entsprungenen Begriff des Zwischen gegeben wird.[1] Im Allgemeinen sei dieser Begriff allenthalben da zugegen, wo die Ordnungszahlen unzweideutig fortschreiten. Das nte leere Bild liege zwischen dem (n — 1)ten und dem (n + 1)ten. Es lasse sich das eine oder das andere dieser Bilder nicht seitwärts, oberwärts, hinterwärts setzen, weil dadurch Raumbegriffe eingemengt würden, die es noch nicht gäbe. Der Fortschritt geschehe gleichförmig. Indem wir von Bild zu Bild weiter kommen, liege stets das Vorhergehende hinter uns, ohne irgend einen andern Unterschied, als welchen die Ordnungszahlen n — 1, n, n + 1 bestimmt angeben.

Es kann hiebei der schärfern Beobachtung nicht entgehen, dass die ganze Construction die Raumbegriffe zwar ausschliesst, aber doch wieder im Verborgenen zulässt. Das Seitwärts, Oberwärts, Begriffe, die in die zweite und dritte Abmessung des Raumes führen würden, sollen entfernt bleiben; was indessen in der Linie gedacht wird, der gleichförmige Fortschritt, der nur das Hinter und Vor kennt, wird vorausgesetzt. Wie

[1] S. Herbart §. 248. II. S. 212 ff.

könnte es auch anders sein? Die starren Punkte der leeren Bilder, mögen sie auch an einander stehen, was nicht einmal kann verstanden werden, können doch nur durch die durchfahrende Bewegung Zusammenhang erhalten und dadurch zur Linie werden. Die Zahlenreihe ist nur durch die fortschreitende Bewegung, die sich hindurchzieht, Reihe und Linie. Die Bewegung und mit ihr Raumbegriffe begründen die Construction, statt erst aus ihr zu folgen. Zweierlei ist hier nur möglich. Entweder ist die Bewegung ausgeschlossen — und dann bringt die Construction aus Elementen möglicher Wechselwirkungen nimmer ein Analogon des Raumes zu Stande; oder die Bewegung ist eingeschlossen — und dann ist die Construction unnöthig, und der Raum erzeugt sich ohne den künstlichen Apparat aus der Bewegung von selbst. Wenn es heisst, dass sich aller Raum nur von dem Gegensatz des Zusammen und Nichtzusammen herschreibe:[1] so ist das, lebendig aufgefasst, der Gegensatz von Bewegung und Ruhe.

Im weitern Verlauf schieben sich die geläufigen Raumbegriffe von Neuem unter. Um die Ebene und namentlich den Begriff des Stetigen zu construiren, wird ausser der aus dem Zusammen und Nichtzusammen von A und B entworfenen Linie ein Punkt C angenommen; und die Ebene geht dann aus der Mischung zweier Richtungen, des Rechts und Links, des Oberwärts und Unterwärts hervor;[2] um den körperlichen Raum abzuschliessen, wird endlich ein Punkt D ausser der eben bezeichneten Ebene angenommen, die Spitze eines werdenden Kegels.[3] Woher stammt denn aber der Begriff von einem Punkt ausser der Linie, einem Punkt ausser der Ebene? Ohne die gewöhnliche Vorstellung wüsste niemand von einem solchen. Die Construction nimmt sich diese Möglichkeit und giebt sie nicht erst, wie sie es thun müsste, wollte sie voraussetzungslos vorschrei-

[1] Herbart Hauptpunkte S. 59. [2] das. §. 253. II. S. 228 ff.
[3] Herbart §. 263. II. S. 257 ff.

ten. Der intelligible Raum ist dem empirischen nicht vorgebildet, sondern nachgebildet.[1]

Gegen den psychologischen Mechanismus, der fertige Raumbegriffe unterschiebe, verwahrt sich Herbart wiederholt. Aber trotz aller Versicherungen liegt nach Obigem am Tage, dass die ganze Construction nur zu Stande kommt, weil im Hintergrunde still und ungesehen die gewöhnlichen Vorstellungen vom Raume mitarbeiten.

Wie sich Corollarien an Theoreme anlehnen, so würden sich an die Einwürfe gegen die Grundlehre Einwürfe gegen die daraus gezogene Ableitung geometrischer Axiome anschliessen können. Es würde sich z. B. fragen, ob in den Beweis, dass zwei Gerade höchstens nur Einen Punkt mit einander gemein haben, die Vorstellung von Gleichheit und Ungleichheit der Entfernungen aufgenommen sei, ohne Begriffe vorauszusetzen, die in der vorangehenden Construction nicht begründet sind. Wir lassen indessen dies Einzelne hier füglich auf sich beruhen und untersuchen ferner die Auffassung, welche die Zeit in dieser metaphysischen Ansicht erfahren hat und zwar durch den Mittelbegriff der Bewegung.

e) Die Metaphysik begegnet nach Herbart dem Begriffe der Bewegung, indem der bezeichnete Gedanke des wechselnden Zusammen und Nichtzusammen auf den Uebergang aus dem Nichtzusammen ins Zusammen führt.[2] Da nun aber das Reale nach dem Grundbegriffe der Metaphysik sich gleich bleiben muss, so kann der durch die Bewegung dargestellte Wechsel nicht an oder in dem Bewegten liegen, sondern muss ausser dem Bewegten gesucht werden. Das Wechselnde sind die Orte, die verschiedenen Stellen der Bahn, in welchen das Be-

---

[1] Vgl. besonders Herbart §. 264 II. S. 259 ff. Warum ist der Punkt A umhüllt, wenn die drei Abmessungen von ihm aus entworfen sind, so dass eine neue nicht mehr möglich ist? Es ist so. Das lehrt freilich die Anschauung, aber diese verschmähte der intelligible Raum. Der Beweis der Nothwendigkeit fehlt.

[2] S. Herbart §. 279 ff. II. S. 299 ff. Hartenstein S. 388.

wegte sich findet. Alle Bewegung beruht daher auf der Vergleichung blosser Raumconstructionen und fällt ohne den mindesten Anspruch auf wirkliches Geschehen ganz und gar unter den Begriff des scheinbaren Geschehens; sie ereignet sich nur in den Augen des Zuschauers, und die Frage nach ihrer Ursache ist überflüssig, weil sie gar keiner Ursache bedarf und dem, was sich bewegt, vollkommen so natürlich ist, als die Ruhe.

Wir bemerken bei diesem ersten Ansatz, die Bewegung zu bestimmen, sogleich Folgendes.

Zunächst wird geradezu anerkannt, dass das wechselnde Zusammen und Nichtzusammen, worauf die ganze Construction des intelligibeln Raumes beruht, nur durch die Bewegung gedacht wird. „Das Uebergehen von Bild zu Bild," sagt Herbart,[1] „welches man den Substanzen zuschreiben muss, haben wir noch nicht erwogen, sondern uns in dieser Hinsicht vorläufig ein ganz willkürliches Denken erlaubt." Dies Uebergehen, d. h. die Bewegung, ist also genetisch früher, als der intelligible Raum, der nur durch dieselbe zu Stande kommt, und es darf ihm diese Bedeutung des Ursprünglichen nicht, wie es geschehen ist, verkümmert werden. Soll das Wesen einer Sache entwickelt werden, so kommt es nur darauf an, wie sie selbst wird, und es ist weder gefahrlos, Voraussetzungen zu machen, die ausserhalb der Sache stehen, gleichsam zum blossen Gerüst für die Betrachtung, noch erlaubt, Voraussetzungen zu überschlagen, die in der Sache liegen oder gar ihr Leben ausmachen. Die Willkür der Abstraktion vermag zwar über vieles wegzuspringen und kann dadurch für die Untersuchung einen Schein der Einfachheit gewinnen. Es rächt sich indessen im Logischen, wie in der ethischen Welt, jede Gewaltthätigkeit. Wenn auch später die sorgsame Forschung das übergangene Glied nachholt, so geschieht es dann doch selten, dass es in seinen rechten Zusammenhang und damit in seine eigentliche Thätigkeit wieder eingesetzt wird. Es entstehen Hysteraprotera,

[1] II. S. 290.

die, je näher dem Princip, desto tiefer eingreifen. So verhält sich's in dem vorliegenden Falle. Die Betrachtung hat nur das Zusammen und Nichtzusammen ins Auge gefasst und von dem Uebergange des einen in das andere abgesehen; aber gerade nur durch den Uebergang bildet sich die Reihe und die alle Bilder verbindende Linie. Es hat daher nur die Willkür der Betrachtung die starre Linie als das Ursprüngliche vorangestellt, und die hervorbringende Bewegung ist mit widerrechtlicher Gewalt zurückgedrängt. Die Untersuchung hat in dem Masse an Wahrheit verloren, als sie den von der werdenden Sache selbst vorgezeichneten Weg verlassen hat.

Wollen wir diese Verkehrung der natürlichen Ordnung auf sich beruhen lassen, so müssen wir zweitens unserer obigen Erörterung gemäss[1] den Grund abweisen, der die Bewegung dem Realen abspricht und allein in den Standpunkt des Zuschauers hineinspielt. Dass das Reale nur sich gleich bleibe und also im Leben schon todt sei, beruht bloss auf dem gemachten Grundsatz der uniformen Identität. Es stellt sich daher der Anspruch, dass die Bewegung in dem Bewegten selbst liege und wirklich geschehe, mit aller Stärke wiederum ein.

Es heisst weiter:[2] „Unternimmt man nun die Bestimmung der Art, wie der Wechsel der Orte zu denken sei: so begegnet es unvermeidlich, dass die Stelle, welche das Bewegte eben jetzt einnehmen soll, durch einen einzigen Punkt nicht vollkommen bestimmt werden kann. Denn es durchläuft seine Bahn nicht sprungweise, d. h. es verschwindet nicht hier, um dort zu erscheinen, ja es kann nicht einmal plötzlich aus einem Punkt in den anliegenden gelangen. Sondern dem Bewegten muss die vorhergehende und die nachfolgende Stelle zugleich mit zugeschrieben werden; jede Setzung desselben an irgend einem Orte soll verschwinden in der Setzung an einem andern Orte; Thesis und Antithesis, mit welcher sich unmittel-

[1] S. S. 180. [2] S. Hartenstein S. 398.

bar wieder eine neue Thesis verbinden muss, sollen zusammenfallen in Einen Gedanken, und dieser Gedanke der Thesis, welche ihre Antithesis zugleich in sich fasst und von sich ausstösst, ist der Begriff der Geschwindigkeit. Der doppelte Widerspruch in diesem Begriffe, welcher einerseits einen Grad von Einerleiheit verschiedener Raumpunkte, andererseits eine Succession des Vorher und Nachher in sich schliesst, ist ebenso wenig zu vermeiden, als einer Umbildung zu unterwerfen; jenes nicht, weil die Bewegung als das Hindurchgehen durch die Theile der Bahn ohne das theilweise Ineinanderschwinden derselben nicht gedacht werden kann, dieses nicht, weil die Schwierigkeit keines der Realen für sich betrachtet trifft, sondern nur an der leeren Raumbestimmung haftet. Denn sie wiederholt nur die schon unabhängig von der Bewegung eingesehene[1] Nothwendigkeit, das Element des Raumes, das reine Aneinander, einer Theilung zu unterwerfen, indem das Element des Weges, d. h. der einfache Erfolg der Geschwindigkeit, unfehlbar kleiner ist, als jenes, und als ein Bruchtheil des reinen Aneinander betrachtet werden muss. Da nun diese Theilung, einmal angenommen, keine Grenzen zulässt, so sind zwar im Allgemeinen unendlich viele Geschwindigkeiten möglich; aber jede bestimmte hat nicht nur vermöge ihres Elementes ihre Richtung, sondern ist auch dem Grade nach bestimmt durch die Grösse dieses Bruchtheils, d. h. durch den Unterschied, der zwischen dem Durchgehen eines Bewegten durch den augenblicklichen Ort seiner Bahn und dem Stillestehen in demselben Punkte stattfindet. Alles zusammengefasst, wiederholt sich der einfache Erfolg der Geschwindigkeit immer auf gleiche Weise; seine Thesis, die ihre Antithesis zugleich in sich fasst und voraussetzt, wird unter den nämlichen Bestimmungen Antithesis mit abermals neuer Thesis, und die Bewegung selbst ist Geschwindigkeit, zurückgeführt auf den allgemeinen Begriff dessen, was sich in ihr immer wiederholt."

---

[1] S. das Stetige bei Hartenstein S. 337 ff.

Zunächst eine logische Frage. Wie verhalten sich diejenigen Begriffe, durch welche die Bewegung aufgefasst wird, zu der Bewegung selbst? Setzen und Gegensetzen, Aufheben und Zusammenfallen, Hindurchgehen und Verschwinden — das sind hier diejenigen Vorstellungen, durch welche als die klareren die Bewegung erklärt, oder durch welche als die früheren die Bewegung erzeugt wird. Offenbar sind sie alle nichts weiter als die besonderte, in sich weiter bestimmte Bewegung; sie verhalten sich zur Bewegung, wie die Arten zu dem sie beherrschenden Allgemeinen, wie die einzelnen Thätigkeiten zu der durch sie hindurchgehenden That. Wir verstehen die Thesis und Antithesis, das gegenseitige Insichfassen und Ausstossen nur, inwiefern wir die Bewegung verstanden haben und zum Verständniss stillschweigend unterschieben. Die Erklärung ist in einem logischen Cirkel befangen. Sie verfährt, wie derjenige verfahren würde, der das Licht durch die aus ihm geborenen Farben, den Schall durch das Steigen und Fallen der Töne, das Sprechen durch einzelne Sprachen erklärte und bestimmte. Wir verlangen mit dieser Bemerkung nichts, als die Anerkennung, dass die Bewegung das Ursprüngliche ist, das als solches sich selbst verständigt.

Derselbe Einwurf trifft die im Verlauf entspringende Forderung, „das Element des Raumes, das reine Aneinander, einer Theilung zu unterwerfen, indem das Element des Weges, d. h. der einfache Erfolg der Geschwindigkeit unfehlbar kleiner sei als jenes und als ein Bruchtheil des reinen Aneinander betrachtet werden müsse.“ Was heisst denn Theilen, was bedeutet Bruchtheil? Dieser Vorstellung muss die Vorstellung eines Ganzen vorangehen, das durch die Bewegung zusammengefasst ist und daher auch durch die Bewegung wieder zerlegt werden kann. Theilen, zerlegen, brechen — was sind diese Thätigkeiten anders als in sich unterschiedene Bewegungen? Dabei müssen wir es freilich noch auf sich beruhen lassen, wie das Element des Raumes, das reine Aneinander, mag getheilt werden, warum der einfache Erfolg der Geschwindigkeit unfehlbar

kleiner sei, als das Aneinander, das nach der Construction weder klein noch gross ist. Weiter soll die Geschwindigkeit der ursprüngliche Ausdruck der Bewegung sein, also der einfache und höhere Begriff. Der Begriff der Geschwindigkeit scheint dabei aus seiner gewöhnlichen Bedeutung herausgehoben zu sein. Die Geschwindigkeit wird sonst als eine Relation an den Bewegungen gefasst,[1] so dass sie das Verhältniss bezeichnet, in welchem in zwei verglichenen Bewegungen Raum und Zeit zu einander stehen. Dann kann sie aber nicht, wie es hier geschieht, als der Eine Factor der Bewegung bezeichnet werden, indem die Zeit der andere sei.[2] Wenn aber unter Geschwindigkeit nur dies gemeint ist, „dass Thesis, Antithesis und neue Thesis unausgesetzt in einander schwinden," so ist das nur eine etymologische Deutung, um die Bewegung in ihrem einfachsten Erfolge zu beschreiben. Die so gefasste Geschwindigkeit ist schon die Bewegung selbst und hat die Zeit schon in sich, ohne sie als zweiten Factor erst zu erwarten. „Der augenblickliche Ort des Bewegten," heisst es freilich,[3] „ist ein Bruchtheil des Aneinander; das was in der Bewegung jedesmal geschieht, das Hindurchgehen durch diesen Ort, muss mehr als einmal geschehen; das Element des Weges muss sich wiederholen, damit das Bewegte auch nur Ein Element des Raumes durchlaufe." Die Wiederholung soll hierin auf die Zeit hindeuten und die Geschwindigkeit soll das zu Wiederholende sein. Indessen ist offenbar schon in dem ersten Elemente des Weges, in dem Uebergange vom Bruchtheil zum Bruchtheil des Aneinander, die Zeit mitgesetzt. Wenn sich der Uebergang wiederholt, so geschieht es in der Zeit; aber die Zeit ist auch schon in dem Uebergange, dem ersten „Hindurchgehen durch den augenblicklichen Ort."

Wie ist es denn nun mit dem Widerspruch geworden, um dessentwillen die Bewegung näher untersucht wurde? Zwar ist

---

[1] Vgl. die Formel $C = \frac{S}{T}$.

[2] Hartenstein S. 401. [3] das. S. 404.

er aus dem Realen weggeschafft, wenn auch gewaltsam. Aber nun haftet er an den Raumbestimmungen. Wie kommt denn der Widerspruch da hinein? Warum lässt man ihn da ruhig gewähren?

„Der Raum ist nichts als Gedanke, Form der Zusammenfassung," wird darauf geantwortet, und der Widerspruch geht nun in die Psychologie zurück. Aber Zusammenfassung, sagen wir, ist doch Bewegung, und die Bewegung geht auch hier der Vorstellung des Raumes voran. Zusammenfassung soll Bewegung sein? Vielmehr wird erklärt, Bewegung sei misslungene Zusammenfassung.[1] „Indem der Zuschauer eine schon ausgebildete Raumvorstellung zur Auffassung der Realen mitbringt, oder auch nur den Versuch macht, in den Raum des einen ein anderes mitzusetzen, und beiden oder irgend wie vielen auf diese Art eine Gemeinschaft beizulegen, die in Wahrheit nicht zwischen ihnen stattfindet: kann es ihm überall begegnen, dass die Gegenstände eben, weil sie von einander unabhängig sind, aus den ihnen angebotenen Orten, obwol nicht aus dem Raume (der Möglichkeit des Zusammen überhaupt) entweichen, d. h. sie werden scheinen sich zu bewegen. Bewegung ist nichts, als ein natürliches Misslingen der versuchten räumlichen Zusammenfassung, und die Richtung und der Grad der Geschwindigkeit sind die Bestimmungen, wie und inwiefern die Zusammenfassung misslingt." Der Ausdruck hat in der That nur scheinbare Wahrheit, wenn nicht schon im Zusammenfassen die Bewegung anerkannt wird. Misslingende Zusammenfassung? — Wenn wir sie uns vorstellen, denken wir uns das Zusammen zuerst und das Misslingen so, dass die Dinge aus diesem Zustande des Zusammen aus einander fahren. Das ist freilich Bewegung. Dann aber ist die gelingende Zusammenfassung, d. h. die Erzeugung des Raumes, ebenso Bewegung — und wir sehen wiederum die Bewegung als das unumgänglich Ursprüngliche. Will man dies nicht zugeben, so nehmen wir den Begriff der misslingenden Zusammenfassung strenger, — und es

[1] Hartenstein S. 420. Vgl. Herbart §. 295. II. S. 325.

entweicht uns alle Bewegung, da wir doch nur die starre unbewegliche Vielheit übrig behalten, die der Zusammenfassung widersteht.

Wir fügen noch eins hinzu, nicht zur Widerlegung der Ansicht, nur zur Andeutung eines schneidenden Missverhältnisses. Herbarts Metaphysik empfing den Anstoss, der sie fortrieb, von gegebenen Begriffen. Die Speculation schien ihren Lauf allein um der Empirie willen zu beginnen. Wie stellt sie sich denn nun am Ziele zu derselben Erfahrung und den von der Erfahrung geforderten Theorien?

Raum und Zeit, Bewegung und Ruhe fallen unter den objektiven Schein; sie sind ein Zusatz des Zuschauers, obwol unabhängig von der besondern Beschaffenheit des auffassenden Subjektes.[1] Von jedem einzelnen Objekt giebt es hiernach ein getreues, wenn auch kein vollständiges, Bild, nur die Verbindung der mehreren Gegenstände nimmt eine Form an, welche das zusammenfassende Subjekt sich muss gefallen lassen. Die Intelligenz gleicht einem reinen Spiegel, in welchen mehrere sowol von einander als von dem Spiegel unabhängige Objekte fallen. Das Raumverhältniss, kein wahres Prädikat der Dinge, beruht lediglich auf dem Zusammentreffen ihrer Bilder in der sie abspiegelnden Intelligenz. Wie der Gegensatz in dem Verhältniss zweier Töne oder Farben nur in die Auffassung des Subjektes fällt, und den Tönen oder Farben selbst gar keine wahre Bestimmung aus dem Gegensatze erwächst: so und noch mehr hat das Raumverhältniss, worin zwei Objekte sich zeigen, seinen Grund in dem Zuschauer, indem sie gegenseitig von einander unabhängig und gegen einander gleichgültig sind. Der Zuschauer stellt sie einander gegenüber und verleiht ihnen dadurch eine lediglich in Gedanken vorhandene Gemeinschaft. Indem er das Netz des Raumes über alle Objekte zugleich wirft, werden diese, unabhängig von der Gemeinschaft, die ihnen

[1] Vgl. die Erklärung bei Hartenstein S. 420 ff., bei Herbart §. 295. II. S. 325 ff.

solchergestalt würde beigelegt sein, aus derjenigen Zusammenfassung, welche eben jetzt geschieht, entweichen, und daher eben ist die Bewegung nichts anderes, als ein natürliches Misslingen. Wenn dabei der Widerspruch in der Geschwindigkeit bleiben muss, so liegt der Grund desselben lediglich in der Zufälligkeit des Zusammentreffens, womit die Bilder solcher Gegenstände, die unter sich in gar keiner Verbindung stehen, einander in dem Spiegel begegnen, den für sie der Zuschauer darstellt. Die Objekte verhalten sich nicht bloss gegen einander, sondern auch gegen den Zuschauer, der als ein dritter beiden zugleich gegenübersteht, vollkommen gleichgültig. Sobald die gegenseitig bewegten Objekte sammt dem Zuschauer in Einem Princip verknüpft sind, ist alle Bewegung absolut ungereimt und kann nicht einmal als Erscheinung gerechtfertigt werden.

In diese Lehre läuft die ganze Ansicht wie in ihre Spitze aus. Wenig entfernt von den Ergebnissen Kants, rettet sie sich aus der drohenden Gefahr der alle Erkenntniss zerstörenden Subjektivität in die Annahme des objektiven Scheins.

Und doch worauf stützt sie sich? Soll der objektive Schein seinem Namen genügen, so muss er in der Sache gegründet sein und sich dadurch Allgemeinheit und Gültigkeit für jede Auffassung gleichsam erzwingen. Ist dies nun der Fall? Die Elemente, heisst es, an sich unabhängig, sind an keine Gemeinschaft unter einander gebunden. Indem nun der Zuschauer in den Raum, worin er schon eins der Elemente gesetzt hat, auch das andere setzt, kann es sich der Zusammenfassung entziehen; und aus seinem Orte herausgehend hat es schon eine Richtung und eine Geschwindigkeit.[1] Dass in dieser Darstellung die Elemente unabhängig und für sich bestehend gesetzt werden, geschieht lediglich, um der Bewegung, dieser Feindin der sich selbst getreuen Identität, aus dem Wege zu gehen. Hiernach darf also auch trotz des anscheinenden Wortsinnes

[1] Herbart §. 294. II. S. 324.

das Folgende nicht so verstanden werden, als ob sich die Elemente vermöge ihrer eigenen Natur der Zusammenfassung entzögen und die Sache selbst entwiche. Dann würde ihnen ja doch, indem sie durch eigene Macht entschlüpften, die Bewegung zugeschrieben, deren Wirbeln sie sollen entrissen werden. Der Ausdruck kann daher nur als Uebertragung gelten, und was so ausgesagt wird, als ob es von der Sache geschähe, geschieht nur in dem Zuschauer, der sie zusammenzuhalten nicht die Macht hat. Dass so und nicht anders jenes Entweichen kann verstanden werden — wie auch der Gegenstand, obwol in fester Ruhe, dem Auge entweicht, dessen Spannung nachlässt oder dessen Sehweite versagt — das lehrt die Absicht und der Zusammenhang des Ganzen; das sagt ausdrücklich der vom Bild entkleidete Ausdruck: „Die Bewegung sei nichts anderes, als ein natürliches Misslingen der versuchten räumlichen Zusammenfassung." Wenn nun die Sache so steht, so ist die Bewegung lediglich der Kraft, die die Zusammenfassung versucht, anheimgegeben. Was der einen gelingt, misslingt der andern; wessen sich die eine bemächtigt, daran scheitert die andere. Je nach dem Zufalle, der in den Versuch der zusammenfassenden Kraft hineinspielte, würde es eine Bewegung geben oder nicht geben, und wieder in dieser oder einer anderen Geschwindigkeit. Es ist nicht abzusehen, wie unter solchen Umständen es auch nur ein gemeinsames Mass für die Bewegung geben könnte; jeder müsste nach seiner Kraft ein anderes haben. Regel und Gesetz in der Bewegung wären ein grösseres Wunder, als das Wunder der Bewegung selbst, das nur den engen Verstand der Identität übersteigt. So zerrinnt alles Objektive in dem sogenannten objektiven Schein.

Der Widerspruch wird an dieser Stelle zwar nicht gelöst, aber aus dem Zufall des Zusammentreffens erklärt, da die Bilder solcher Gegenstände, die unter sich in gar keiner Verbindung stehen, einander in dem Spiegel begegnen, den für sie der Zuschauer darstellt. Der Sinn, der zum Grunde liegt, erhellt leicht. Indem etwas im Denken geschieht, was den Dingen

fremd ist, wird den an sich widerspruchslosen Elementen Gewalt gethan, und durch die Gewalt entsteht der Widerspruch. Es ist für die Dinge, die nichts mit einander theilen, durchaus zufällig, dass sie vom Denken zusammengefasst werden. Wenn es gelingt, so stimmen die Elemente zusammen; wenn es misslingt, so verräth sich der ungehörige Versuch durch den Widerspruch, dem die Bewegung unterliegt. Es mag sein. Was jedoch hiernach in den Dingen nur scheinbar geschieht, das würde doch in dem Denken wirklich geschehen. „Aller Schein," wird ausdrücklich behauptet, „ist in dem Zuschauer eine Art des wirklichen Geschehens."[1] Es geschieht also doch der Widerspruch wirklich. Wie kann er irgendwo, sei es auch in dem Zuschauer, ertragen werden? Hierauf wäre in der Consequenz des Begriffs wol dies zu erwiedern, dass eben der Widerspruch hier, wie im Denken überhaupt, das Kennzeichen des Unzulässigen und Falschen ist. Das Zusammenfassen misslingt, weil die Gemeinschaft den Dingen aufgedrungen wird. Was nicht gedacht werden durfte, ist gedacht worden. Wenn daraus die Bewegung wird, so trägt sie in dem Widerspruch, der ihr aufgedrückt ist, die Spur dieser Lüge. Die Bewegung wäre hiernach gleichsam die äussere Erscheinung oder das Symbol der Irrthums. Sie wäre in der Natur des Wirklichen schlechthin nichts und im Denken wenigstens das, was nicht sein soll. Was macht mit diesem letzten Ertrag der Metaphysik die Erfahrungswissenschaft, die, je weiter sie vordringt, desto mehr der Bewegung frohlockend zurückgiebt und nur in ihr Leben und Zusammenhang findet?

Alles kommt d a r a u f hinaus. Die einzelnen Realen bestehen für sich. Die Gemeinschaft gehört nicht zu ihrem Wesen. Sie empfangen ihre Verbindung nur äusserlich durch die Fläche des Spiegels, die sich ihnen gegenüber aufstellt. Was will damit die Empirie anfangen? Wo hat sie ein absolut Erstes und Starres, das für sich bestände? Was im Himmel

---

[1] Herbart §. 296. II. S. 328.

und auf Erden ist, wird nach ihrer Ansicht gerade durch die Verbindung getragen. Das copernicanische System muss sich einer Vorstellung widersetzen, die die Bewegung zu einer misslingenden Zusammenfassung macht; und es hilft schwerlich etwas, dass Herbart, um den Widerstand zu bezwingen, das copernicanische Weltsystem nur wie eine bequemere Anordnung einer Gleichung ansieht und es vielmehr eine Erfindung als eine Entdeckung nennt.[1] Statt des einen kaum beschwichtigten Einwurfs treten viele andere ein, von den schraubenförmigen oder den wellenartigen Bewegungen, die die grossen Phaenomene der Physik erklären, bis zu der von der Natur durch kunstreiche Werkzeuge erstrebten freien Bewegung, wie sie im organischen Leben immer bedeutsamer hervortritt.

f) Die Bewegung hat uns fortgerissen. Wir müssen anhalten, um in der Bewegung die Zeit zu erkennen.

Herbarts Lehre ist kurz zusammengefasst folgende:[2] „Ist die Bewegung Wiederholung der Geschwindigkeit,[3] so muss dem Begriffe der Wiederholung gemäss das Viele ausser einander bleiben, aber dennoch Einem und demselben so zugeschrieben werden, dass, indem ihm eins von den vielen abgesprochen wird, ihm ein anderes von den vielen zugesprochen, d. h. eins nach dem andern in ununterbrochener Reihenfolge zugesprochen wird. So entsteht nach Analogie der starren Linie eine Zahl des Wechsels, dessen einzelne Vervielfältigungen in strenger Sonderung, aber ununterbrochen nach einander eintreten. Die Zahl des Wechsels ist die Zeit; bestimmte Zeit, bestimmte Zahl des Wechsels; die wahren Zeitpunkte der Einheiten, welche ihr als Symbole der Elemente des Wechsels dienen. So bezieht sich die Zeit als Multiplicator des einfachen Erfolges der Geschwindigkeit auf ihn als ihren Multiplicandus; das Produkt aus beiden ist der durchlaufene Raum. Der reine Begriff dieser Zahl aber ist unabhängig von der besondern

[1] Herbart §. 296. II. S. 328. [2] Hartenstein S. 410. Herbart §. 287 II. S. 308. [3] Vgl. oben S. 198 ff.

Beschaffenheit dessen, was sie zählt; die Zeit als Abstraktum gleichgültig gegen das, was in ihr geschieht; — die verschiedensten Bewegungen fallen in Eine Zeit. Für jede Bewegung wiederholt sich dieselbe Construction der geraden, starren, nach entgegengesetzter Richtung zwiefach unendlichen, zwischen bestimmten Momenten endlich theilbaren Zeitlinie, deren Begriff ursprünglich nichts enthält von dem Flusse ihrer Momente und somit frei ist von Widersprüchen, obgleich die Zusammenfassung mehrerer gleichzeitigen Bewegungen auch hier die Nothwendigkeit mit sich führen kann, gewisse Zeiträume als irrationale Distanzen aufzufassen und die Zeitpunkte, wie die Raumpunkte, als theilweise in einander schwindend zu betrachten."

Zunächst ist die eigenthümliche Stellung anzuerkennen, die Herbart dem Begriff der Zeit gegeben hat. Die Bewegung wird nicht aus Raum und Zeit zusammengesetzt, sondern die Zeit aus der Bewegung begriffen. Die ganze Auffassung ist mit dem verwandt, was Aristoteles in scharfsinniger Untersuchung über die Zeit bestimmt.[1] Im Einzelnen erheben sich noch wesentliche Bedenken.

Soll eine Begriffsbestimmung mehr leisten, als eine täuschende Vergleichung oder eine ungefähre Uebersetzung, so muss sie die den Begriff erzeugenden Elemente darstellen. Ohne dies begrenzt sie nicht, sondern verwirrt die Grenzen, und rückt nicht der Tiefe des Ursprungs näher, sondern verläuft in die Breite und Weite. Die Wissenschaften der Anschauung gehen darin sicherer. Wo es sich aber um die ersten Elemente der Vorstellungen handelt, die sich weder aufweisen lassen, wie die Elemente einer geometrischen Construction, noch durch Zerlegung darstellen, wie die Elemente chemischer Stoffe: da irrt man leicht und muss um so wachsamer sein; man glaubt den Umriss der Sache zu zeichnen und findet sich selbst nur an einem Spiegelbilde zurecht.

Niemand wird das rechtwinklige Dreieck als diejenige

[1] *Physic.* IV. 10 ff.

Figur definiren, die eine Hypotenuse habe; denn die Hypotenuse ist das Abhängige und ist ohne den rechten Winkel nicht zu verstehen. So darf man auch nicht die Bewegung als die Wiederholung der Geschwindigkeit und die Zeit nicht als die Zahl des Wechsels erklären. Denn die Entstehung der Zahl ist erst durch die Wiederholung und die Wiederholung erst durch die in der Bewegung gebundene Zeit zu verstehen. Die Wiederholung ist von der Bewegung, die Zahl von der Zeit abhängig, und nicht umgekehrt.

Wo eine Wiederholung geschieht, da wird gesetzt und wieder gesetzt, d. h. die Bewegung hemmt sich, vollzieht sich von Neuem und hemmt sich wieder u. s. f. Die Bewegung setzt sich in sich ab. Die Wiederholung ist also eine sich in sich unterscheidende Bewegung, das will sagen, ein von der allgemeinen Bewegung abhängiges Einzelnes. Dazu kommt noch eine Rücksicht. Wenn man die Bewegung als Wiederholung der Geschwindigkeit fasst, so fasst man sie von vorn herein stoss- und ruckweise. Denn Wiederholung geschieht nur durch Absätze und neue Ansätze. Mag sich diese Vorstellung, die der Wiederholung inwohnt, abschleifen, sie liegt dennoch immer darin.

Wir zählen nur, indem wir wiederholen. Die Zahl bildet sich nur durch die sich wiederholenden Einheiten, die trotz ihrer discreten Wiederholung in das Continuum eines Ganzen gefasst werden. Wenn aber die Zahl aus der Wiederholung wird, so wird sie aus der Zeit; denn indem wir von dem absehen, was gesetzt und wieder gesetzt wird, und bloss den wiederkehrenden Akt beachten, wie es in der abstrakten Zahl geschieht: so bleibt aus der Bewegung, auf welcher die Wiederholung ruht, die Zeit als das Erzeugende übrig. Wir zählen die Zeit, indem wir sie messen, oder eigentlich die sich in der Zeit gleichförmig absetzende Thätigkeit. Die Schläge der pickernden Sekundenuhr sind gleichsam die sich wiederholenden Einheiten der Zeit, die sich zu einer Zahl zusammennehmen. Aber die erste Einheit, der erste Schlag, das Element der Zahl ist schon selbst Zeit.

Schon im Anfang der Synechologie, als die starre Linie aus dem Fortschritt der Ordnungszahlen entworfen wurde, hätte nach der Entstehung der Zahl gefragt werden müssen. Sie ist ohne Weiteres vorausgesetzt. Wenn nun nach der eben versuchten Erörterung die Zahl nur durch die Wiederholung, die Wiederholung nur durch den Ablauf der Zeitmomente möglich wird: so tritt plötzlich die Zeit aus dem Schluss in den Anfang, aus dem Resultat in die Praemisse. Die starre Linie, die das Erste sein sollte, ist durch die Zeit, die sich als das Letzte ergeben wollte, wesentlich miterzeugt. Ein solcher Cirkel mahnt wie ein indirekter Beweis, den Anfang anders zu fassen und die Bewegung gleichsam in das Recht der Erstgeburt einzusetzen.

Die Bewegung soll Wiederholung der Geschwindigkeit sein. Es ist gezeigt worden, dass die Geschwindigkeit, nach dem festen Gebrauch der Physik, schon ein Verhältniss von Raum und Zeit ausdrückt. Sollte nun die Bewegung eine Wiederholung der Geschwindigkeit in diesem Sinne sein, so läge die Zeit schon in der Geschwindigkeit und brauchte nicht erst aus der Wiederholung als die Zahl des Wechsels abgeleitet zu werden. Wenn indessen die Geschwindigkeit nach der obigen Nachweisung nichts anderes war, als die Bewegung selbst in einem Minimum gedacht, indem Thesis und Antithesis, zwei nächste Orte, sich von einander abstossen und doch zusammenziehen: so ist dies Minimum vielleicht für die Vorstellung eine erläuternde Annahme, aber die Wiederholung — nichts anderes als dies fortgesetzte Minimum — setzt nichts Neues; und wenn man die Fortsetzung zählt, so ist in dem, was gezählt wird, dem einfachen Erfolge der Bewegung, schon die Zeit eingeschlossen. Wenn die Physik in gleichförmigen Bewegungen, um den durchlaufenen Raum zu bestimmen, die Zeit als Multiplicator der Geschwindigkeit auffasst:[1] so versteht sie die Zeit als einzelne Zeitdauer und setzt diese als verstanden voraus; sie lässt es aber ganz auf sich beruhen, was die Zeit in dieser

[1] $C = \frac{S}{T}$; $CT = S$.

ersten Einheit sei; sie giebt eine Eigenschaft und Beziehung derselben, aber nicht ihr Wesen an.

Die Zeit, aus der fortschreitenden Zahl gewonnen, soll nun in Uebereinstimmung mit der ersten Raumconstruction eine starre Linie bilden. Eine starre Linie wird nach Herbart eine solche sein, die durch vorangehende feste (discrete) Punkte, wie sie z. B. in dem Fortschritt der Zahlenreihe gegeben sind, bestimmt wird. Das Discrete ist dabei das Erste, die Linie erst das Nachfolgende. Ist mit diesem Begriff der starren Linie Wesentliches gewonnen? Wie alles Lebendige, muss er sich an seinem Gegensatz erläutern. Dem Starren steht sonst das Bewegliche gegenüber. Aber schwerlich soll die starre Linie, wenn sie geworden ist, die Möglichkeit der Bewegung ausschliessen. Vielmehr ist sie nach dem Zusammenhang dem Stetigen entgegengesetzt. Das Bedenken bleibt indessen nicht aus. Wenn starre feste Punkte voran gegeben werden, so werden sie erst zur Linie durch die Beziehung, in welche sie treten, durch die hindurchfahrende Bewegung. Die Punkte sind an einander gesetzt, nicht in einander. Man presse immerhin dies Aneinander, um der verbindenden Bewegung nicht mehr zu bedürfen. Soll indessen aus den starren Punkten eine Linie entstehen, so muss ihre Sonderung aufgehoben werden; sie entstanden discret; es muss gleichsam Ein Gedanke durch alle hindurchrollen, und erst diese Eine That ergiebt eine Linie. Die Linie als solche, mag sie auch starr genannt werden, ist daher immer stetig. Der Begriff der starren Linie, der das Stetige ausschliessen will, ist gemacht und nicht geworden. Wir hüten uns vor ihm besonders, da er die Bewegung verstecken möchte, ohne welche nimmer eine Linie entsteht. — Was würde es auch heissen, die Zeit sei eine starre Linie? Wenn wir den Ausdruck in die Sprache des Lebens übersetzen, so würde diese starre Sonderung der Zeitmomente bezeichnen, dass Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht unmittelbar, wie ein ablaufender Strom, in einander fliessen, sondern sich, wie getrennte Zahlen, gegeneinander absetzen. Wer kann diese

unmögliche Forderung vollziehen, den Begriff der Gegenwart schlechterdings nicht mit Zukunft und Vergangenheit zu mischen? Unsere Sprache, so oft sie von der Zeit redet, würde lügen, wenn die Zeit eine starre Linie wäre. Sie schauet sie nur unter den Bildern der hingleitenden Bewegung an. Nur auf Umwegen, indem Gleichzeitiges gedacht wird, giebt Herbart der Zeit die Vorstellung des Stetigen zurück. Wir nehmen sie als ursprünglich in Anspruch.[1]

---

[1] Obige Ausführung hat zu einer principiellen Erörterung über Herbarts Metaphysik Anlass gegeben. Die Verhandlungen finden sich in folgenden Aufsätzen. In der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" erschien 1852. XXI. 1. S. 11 ff. eine Beleuchtung des obigen Nachweises von Moritz Wilh. Drobisch „über einige Einwürfe Trendelenburgs gegen die herbartische Metaphysik." Der Vf. erwiederte diesen Versuch der Widerlegung in einem Vortrag „über Herbarts Metaphysik und eine neue Auffassung derselben" (abgedruckt in den Monatsberichten der kgl. preussischen Akademie der Wissenschaften Nov. 1853. S. 654 ff., wiederholt in des Vfs. „historischen Beiträgen zur Philosophie" 1855. S. 313 ff.) und begründete folgende Thesen: 1. die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche sind keine Widersprüche; 2. wären die von Herbart bezeichneten Widersprüche wirklich Widersprüche, so wären sie in seiner Metaphysik nicht gelöst; 3. wären sie Widersprüche und wären sie gelöst, so blieben andere und grössere ungelöst, nämlich die Schwierigkeiten des seit Aristoteles der Metaphysik angehörigen, aber von Herbart ausgeschlossenen und nur beiläufig und unbesehen eingelassenen Zweckbegriffs. Hierauf erschienen zwei Gegenschriften. Drobisch schrieb in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1854. XXV. 2. S. 179 ff. und 1855. XXVI. 1. S. 1 ff. „synechologische Untersuchungen," indem er in diesen Aufsätzen theils die Betrachtungen Herbarts vertheidigte oder aber berichtigte und ergänzte, theils die entgegenstehenden Auffassungen der „logischen Untersuchungen" und des eben bezeichneten Vortrags bestritt. In derselben Zeitschrift schrieb Professor Strümpell 1855. XXVII. 1. S. 1 ff. 2. S. 161 ff. zwei Artikel: „einige Worte über Herbarts Metaphysik in Rücksicht auf die Beurtheilung derselben durch Herrn Professor Trendelenburg." Der Vf. prüfte beide Gegenschriften in einem Vortrag: „über Herbarts Metaphysik und neue Auffassungen derselben. Zweiter Artikel. Eine Entgegnung," abgedruckt aus den Monatsberichten der königl. Akademie der Wissenschaften. Febr. 1856. S. 87 ff. Berlin bei G. Bethge 1856. In dem letzten Aufsatz wurde zugleich für die metaphysische Frage der Begriff der Nothwendigkeit und das Gesetz der Identität neu beleuchtet. Wenn

7. Es erhellt aus der Prüfung der fremden Ansichten, dass die Versuche scheitern, welche Raum und Zeit als die der Bewegung vorangehenden und die Bewegung bedingenden Momente für sich hinstellen. Wo Raum und Zeit gedacht werden sollen, werden sie durch die Bewegung gedacht. In der Bewegung sind Raum und Zeit unauflöslich verwachsen, und für die Vorstellung scheiden sich erst aus der Bewegung, als aus dem gemeinsamen Ursprung, Raum und Zeit heraus.

8. Diese innige Einheit von Raum und Zeit in der Anschauung der Bewegung erscheint noch wie im Spiegelbilde an den Widersprüchen, welche die Eleaten[1] in der Bewegung entdeckten. Diese entstehen sämmtlich, wenn man Raum und Zeit vor die Bewegung setzt und die Bewegung, die als ursprünglich nicht kann aufgelöst werden, dennoch auflösen will.

Wir heben besonders den ersten und dritten der von Zeno gegen die Bewegung gerichteten Beweise hervor.

Der erste beweist, dass sich das Stadium nicht durchlaufen lässt. Denn der Laufende muss eher zur Hälfte des Weges gelangen, als zum Ziel, und eher als zur Hälfte, zur Hälfte der Hälfte u. s. f. Eine Bewegung ist also überhaupt nicht möglich, weil für den sich bewegenden Körper immer noch die Noth-

---

der Leser dieser Verhandlungen sogleich wahrnimmt, dass die beiden Vertheidiger zu neuen Auffassungen und Ergänzungen der herbartischen Metaphysik getrieben wurden und zwar beide zu solchen, welche unter sich nach gerade entgegengesetzten Richtungen aus einander gehen: so wird er in dieser Thatsache nur ein zweifelhaftes Zeugniss für Herbarts eigene und ursprüngliche Lehre erblicken, und nur um diese handelt es sich in der obigen Erörterung, welche der Vf. nach dem Ergebniss des wissenschaftlichen Streites unverändert beibehalten hat. Er behauptet ferner dieselbe Basis.

Von anderen Gesichtspunkten geht Fechners treffende Kritik aus „zur Kritik der Grundlagen von Herbarts Metaphysik" in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik." 1853. XXIII. S. 70 ff.). „Heisst's das Gegebene begreiflich machen," sagt er S. 98, „die Widersprüche darin mit höhern Widersprüchen überbieten?" Insbesondere weist er nach, dass Herbart in seiner Metaphysik die Möglichkeit einer concreten Ineinsbildung des Ganzen unberücksichtigt gelassen.

[1] Vgl. Aristoteles *phys.* VI. 9.

wendigkeit übrig bleibt, ehe er zu irgend einem Ziele auf dem Wege kommt, die Hälfte zu erreichen. Auf diese Weise kann der sich bewegende Körper zu keinem Punkte kommen, weil er immer erst zur Hälfte des Weges kommen müsste. Der ganze Weg besteht demnach aus unendlicher Wiederholung von solchen Hälften, und diese unendliche Theilung setzt die Unmöglichkeit, aus der Stelle zu rücken. Wir bemerken an diesem Gedankengange vorläufig nur dies Eine, dass hier die Verbindung von Raum und Zeit, welche in der Bewegung liegt, aufgelöst ist, so dass beide wie fremde Elemente feindlich gegen einander wirken. Der sich bewegende Körper muss eher zur Hälfte des Weges kommen, als zum Ziel. Dies sich immer wiederholende „Eher" stellt sich trennend und hemmend in den Weg; dies Moment der Zeit kehrt sich feindlich gegen den Raum. Der Weg (der Raum) wird immer fort in Hälften getheilt, und die Zeit kann dagegen nicht aufkommen. Statt dass in der Bewegung Raum und Zeit mit einander wirken sollen, ist der Raum mit seiner unendlichen Theilbarkeit gegen die Zeit gerichtet und umgekehrt. Daher kommt die Bewegung nie zu Stande. Es wird im Grunde dasselbige, nur in etwas anderer Form, durch den Beweis aufgezeigt, dass der schnellfüssige Achilleus die langsame Schildkröte nicht einholen könne, weil er, ehe er sie erreichen kann, immer erst zu dem Orte kommen muss, von dem die Schildkröte ausging, und diese also einen, wenn auch noch so kleinen, Vorsprung behauptet. Auch in dieser Darstellung hindern sich Raum und Zeit gegenseitig, weil man sie in der Bewegung getrennt festhält. Wenn die Erfahrung widerspricht oder der Mathematiker durch eine Zahlenreihe den Punkt berechnen kann, wo Achilleus die langsame Schildkröte einholt: so wird der consequente Eleate die Erfahrung und die Berechnung für unbefugt und zur Widerlegung ungeeignet erklären; denn beide, Erfahrung und Zahlenreihe, müssen ihm, weil sie auf der Bewegung ruhen, für Schein gelten.

Ein anderer Beweis wurde epigrammatisch mit den Wor-

ten ausgedrückt, dass der fliegende Pfeil ruhe. Denn alles ruht, was sich mit sich selbst gleich verhält. Indem nun der fliegende Pfeil, so lange er fliegt, immer in dem Jetzt ist, d. h. in einem untheilbaren und darum kein ungleiches Verhältniss zulassenden Augenblick, so ist er immer unbewegt. Die Bewegung ist hiernach eine Summe von Momenten der Ruhe, und also selbst Ruhe, so dass sie sich widerspricht. Auch hier ist die Zeit vor der Bewegung aufgefasst und noch dazu in untheilbare Atome zerlegt, welche eine Veränderung ausschliessen. Die Zeit wird mithin gegen die Bewegung gekehrt.

Alle diese Argumente, in denen der zerlegende und zusammensetzende Verstand seine Stärke beweist, sind auf dem Wege dieses Verstandes unwiderleglich. Man hat sie später wie Spitzfindigkeiten auf sich beruhen lassen, aber entkräftet hat man sie nicht. Es darf indessen dem tiefer Eindringenden nicht entgehen, dass diese Beweise gegen die Bewegung nur durch die Bewegung zu Stande kommen. Denn sie fussen alle auf Theilung des Raumes und der Zeit und auf Zusammensetzung des Getheilten. Theilung und Zusammensetzung sind aber nichts als näher bestimmte Bewegungen. Was die Beweise bekämpfen, brauchen sie selbst als Mittel des Kampfes und bezeugen dadurch die durchgreifende alles beherrschende Natur der Bewegung, deren selbst der Feind nicht entrathen kann.

Wir erkennen in Zeno's Versuche ein deutliches Anzeichen, dass die Bewegung eine einfache Anschauung ist. Was in sich ursprünglich und einfach ist, muss sich als solches gegen jede Zerlegung und daher auch gegen jede durch Zerlegung begreifende Erkenntniss sträuben und diesen Widerstand in den Widersprüchen kund geben, in welche jede künstliche Scheidung es verwickelt. Dies Verhältniss liegt in den ungelösten eleatischen Beweisen am Tage. Die Bewegung setzt sich selbst; wir können sie anschauen, aber nicht zerlegend begreifen.

Wenn die Bewegung ursprünglich ist, so kann man nur uneigentlich sagen, dass sie einen Widerspruch in sich trägt, der sie unmöglich machen würde. Der Widerspruch erscheint

im kürzesten Ausdruck darin, dass ein bewegter Punkt zugleich an einem Ort gedacht und nicht gedacht wird. Das Gesetz der Identität, welches die Ruhe ausdrückt, kann allerdings für sich nie zur Bewegung gelangen. Wenn indessen die Bewegung das Erste ist, so giebt es keinen gewissern, keinen zuverlässigern Satz vor ihr, an welchem sie gemessen werden könnte; und das Gesetz der Identität hat erst da Anwendung, wo schon ein nothwendiger Satz feststeht, der gegen einen anderen seine verneinende Kraft geltend macht.

9. Wir dürfen hiernach das Ergebniss aussprechen. Durch die Bewegung ist die Zeit im Raum und der Raum in der Zeit. Zeit und Raum sind in der Bewegung so unzertrennlich in einander eingebildet und mit einander verwachsen, dass sie in einander verschwinden. In der Zeit und im Raume schauen wir die ursprüngliche Bewegung nach zwei verschiedenen Seiten an. Wir dürfen näher sagen: die Zeit ist in der Bewegung das innere Mass; der Raum, welcher beschrieben oder durchlaufen wird, die äussere unmittelbare Erscheinung. Aber Bestimmungen, wie innen und aussen, Mass und Erscheinung, sind Unterscheidungen, die sich nur an der Anschauung und nur durch die eigene That der Bewegung erläutern.

Man pflegt zu sagen, die Geschwindigkeit, d. h. die bestimmte Bewegung sei das Verhältniss des Raumes zur Zeit, und legt dabei eine Zeit als Einheit zum Grunde. Indessen sind die beiden Glieder des Gegensatzes nirgends von einander getrennt, und schon die Einheit der Zeit, welche man als Mass zum Grunde legt, trägt die Bewegung in sich, und es lässt sich daher das Verhältniss beider immer wieder nur im Verhältniss bestimmen, inwiefern mehrere Bewegungen mit einander können verglichen werden.[1]

Es lässt sich dies unauflösliche Band, das die Zeit und den Raum mit der Bewegung verknüpft, selbst da im Einzelnen

---

[1] Vgl. J. E. v. Berger allgemeine Grundzüge zur Wissenschaft. 1821. 2. Theil S. 53 f.

anschauen, wo wir an die metaphysische Bestimmung der Zeit und des Raumes nicht denken. Wir glauben die Zeit irgend eines Geschehens gleichsam ergriffen zu haben, indem wir sprechen: es ist eine Stunde vergangen. Was ist aber eine Stunde? Es ist die Zeit, in welcher die Erde den 24ten Theil ihrer Axendrehung zurücklegt, ein Punkt ihrer Oberfläche also einen gewissen Raum beschrieben hat. Der Tag, dessen 24ter Theil die Stunde ist, kann weiter als Theil des Jahres bestimmt werden. Aber das Jahr, in dem die Erde um die Sonne läuft, lässt sich wieder nur durch die Bewegung und den Raum bezeichnen. Wir messen hier die Zeit an dem Umschwung der Himmelssphäre, an der durchmessenen Sonnenbahn, also am Raume. Jede andere Uhr würde zweifelhaft, z. B. wenn wir die Stunde nach dem Masse dessen bestimmen wollten, was wir geistig vor uns bringen könnten. Einmal würde dann das Mass aller Gemeinsamkeit entbehren, und zweitens würde auch dies Mass geistiger Thätigkeit nur an einer Aeusserung erscheinen können, welche wieder mehr oder weniger mit dem Raum zusammenhinge.

Man kann gegen diese Betrachtung nicht einwenden, dass der Massstab, in der Physik durchweg materieller und zusammengesetzter als das Gemessene, ausser dem Masse nichts über die einfachere Natur des Gemessenen aussage und dass daher zwar die Bewegung das Mass der Zeit sein könne, aber die Zeit, das einfachere Element, darum nicht aus der Bewegung stamme. Wenn wir die Zeit nur an der Bewegung erkennen und messen, so zeigt sich darin der innerste Zusammenhang; und man darf den Massstab in der Physik, der es möglich macht, an einem constanten Mittel eine constante Wirkung zu vergleichen, nicht zur Norm nehmen. Man kann die Wärme denken ohne den Thermometer und die geodätische Linie ohne die Messkette, aber die Zeit nur durch die Bewegung.

Es ist mit dem Raum im Grunde nicht anders. Wir denken zwar den allumfassenden Raum gerade im Gegensatz der unstät treibenden Zeit als eine ruhende stille Erscheinung.

Wenn wir aber nach dem Ursprung dieser Vorstellung forschen, so haben wir sie nur durch die alles überholende Schnelligkeit des Blickes, immer aber durch die durchfliegende Bewegung. In diesem grossen Raum ergreifen wir bestimmte Raumgrössen. Wir mögen uns nun die Figuren durch äussere Begrenzung umschrieben oder gleichsam von innen durch Bewegung z. B. durch Axendrehung erzeugt denken, immer ist in ihrer Entstehung mit der Bewegung die Zeit eigenthümlich mitgesetzt, und es geht nicht bloss mittelbar über die schon bestehenden Figuren die gemeinsame Zeit hinweg. Jede bestimmte Form ist durch die Bewegung geworden, und den ungemessenen Raum durchlaufen, so weit wir ihn kennen, das gedankenschnell ausströmende Licht und die unermüdlich an den Mittelpunkt bindende Zugkraft. Wie sich die Vorstellung den Raum erst dehnen und schaffen muss, so dehnen und schaffen ihn ausser uns ewige Kräfte.

10. In der vorangehenden Untersuchung ist es von wesentlicher Bedeutung, dass das Gegebene, der gegebene Raum, die gegebene Zeit in eine ursprüngliche Thätigkeit, in die das Gegebene erzeugende Bewegung zurückgebracht wird. Wir sehen nun das Gegebene entstehen. Das Denken leidet nach seinem innersten Triebe nichts fertig Gegebenes, nichts, was als fertiges Sein ihm gegenüberstände; es hat die Aufgabe, das Seiende in sein Werden, das Ruhende in seine Entstehung zurückzuführen. Erst wenn wir das Seiende werden sehen, hört das Seiende auf uns anzustarren, und erst dadurch wird das Dunkele in das Licht des Bewusstseins gezogen.

Freilich ist diese letzte Anschauung, die das Ursprüngliche erfassen will, — wir dürfen sie in ihrer Richtung eine metaphysische nennen — der empirischen entgegengesetzt; denn diese geht vielmehr von dem aus, was nur uns zunächst liegt.

Uns liegt empirisch der ruhende Raum zunächst; denn die Bewegung, welche z. B. den festen Boden und die als ruhend erfasste Oberfläche der Erde erzeugte, liegt in ungekannter grauer Vergangenheit hinter uns, und die Bewegung, welche fort und

fort sie erhält, ist uns verborgen. Und doch war einst und ist noch heute die Bewegung das Bedingende und wir fassen den geräumigen Boden mit seiner Gestalt nur nachbildend, also immer durch die Bewegung, auf.

Uns liegt empirisch nach der Bewegung, die wir selbst vollziehen, die Vorstellung nahe, dass für die Bewegung der Welt und der Dinge Platz da sei, also der Raum vor der Bewegung. Diese Vorstellung enthält indessen im Grunde nichts anderes, als dass die Bewegung, weil sie ursprünglich ist, keine Hemmung erfährt, ausser durch die Bewegung. Die Vorstellung erzeugt sich den gedachten Platz durch die construktive Bewegung.

Uns liegt empirisch die Vorstellung nahe, dass wir während der Bewegung des Auges schon ein Ausgedehntes haben, und dass sich dem offenen Auge, der flach aufgelegten Hand, dem warmen Leibe das räumliche Auseinander ohne Hülfe wie ohne Beischmack der Bewegung darstellt.[1] Es wird im nächsten Abschnitte untersucht werden, ob sich irgend etwas den Sinnen darstellen kann ohne eine Thätigkeit, durch die sie es aneignen, ohne die construktive Bewegung. Es mag hier nur durch ein empirisches Datum darauf hingewiesen werden, dass das Augenblickliche, in welchem sich dem sich öffnenden Auge der Raum darstellt, gegen die den Raum auffassende Bewegung keinen Einwurf bildet. Es lässt sich geistige Schnelligkeit in einem analogen Falle darthun. Wenn nämlich die Gegenstände zu schnell an unserm Auge vorübereilen, so decken sich die Bilder auf der Netzhaut und verwischen einander. Wird daher eine glühende Kohle an einem Draht schnell umgeschwungen, so erscheint uns ein Feuerkreis. Die auf einem Kreisel in Segmenten aufgetragenen Farben gehen bei der Umdrehung in einander über; benachbartes Gelb und Blau giebt im Umschwung Grün; und alle Farben zusammen erscheinen als eintöniges

[1] J. Th. Fechner über die physikalische und philosophische Atomenlehre. Leipzig 1855. S. 167 ff.

Grau. Indessen wenn der bewegte Farbenkreisel bei dunkler Nacht vom Blitz oder von dem Funken einer Leidener Flasche beleuchtet wird, so ist es anders. Dann sieht man nicht aus Blau und Gelb jenes Grün oder aus allen Farben jenes Grau, sondern die ursprünglichen Farbenstreifen getrennt. Der Eindruck eines elektrischen Funkens, der nur etwa einen Milliontheil einer Sekunde währt, ist so momentan, dass er die wirkliche Bewegung nur an einem Punkte ihrer Bahn auffasst und dadurch als Bewegung nicht zur Empfindung bringt.[1] Dessenungeachtet sehen wir in der Nacht beim Blitze die ganze Stube und nehmen alle Gegenstände unserer Umgebung wahr. Die zusammenfassende geistige Bewegung ist also selbst da noch möglich, wo die äussere Bewegung nicht mehr als Bewegung aufgefasst wird. Durch den Eindruck des kaum noch theilbaren Augenblicks geht die zusammenfassende Bewegung durch und entwirft ein Bild des Ganzen. Diese Schnelligkeit wäre noch wunderbarer, wenn ihr nicht der Umstand zu Hülfe käme, dass der Eindruck einige Augenblicke auf der Netzhaut verweilt und also der Zusammenfassung etwas längere Zeit gewährt. Ueberhaupt scheint die Bewegung des Geistes schneller zu sein als die Thätigkeit, sich ihrer bewusst zu werden. Immer sind wir thätig ein Vieles zur Einheit zusammenzufassen, ohne uns der Thätigkeiten, die darin mitwirken, bewusst zu werden. Wir können z. B. in einer Minute 1500 Buchstaben sprechen und wer würde sich ihrer dabei bewusst oder wer der mindestens 1500 Muskelbewegungen, welche dazu gehören? Man darf hiernach schwerlich behaupten, dass dem offenen Auge, durch Bewegung unvermittelt, das räumliche Auseinander erscheine; wie das zugehen sollte, ist kaum einzusehen.

Man darf nicht einmal empirisch die Auffassung der Zeit von der Bewegung trennen. Wenn man sagt, dass der Takt der Musik etwas rein Zeitliches sei, so empfinden wir ihn doch nur durch gleichgemessene Absätze in der Bewegung, welche

---

[1] Dove in Poggendorfs Annalen XXXV.

den Ton hervorbringt. Die Leere in der Langenweile ist nur ein psychologisches Wortspiel für eine Zeit ohne Bewegung. Sie ist nur ein relativer Begriff, der voraussetzt, dass vollere Bewegungen in der Zeit verglichen und erwartet werden, aber der gar nicht zu Stande kommt, wenn alle Bewegung fehlt.

Was empirisch als das Erste erscheint, ist meistens Wirkung und muss für unsern Zweck in das verwandelt werden, was dem Grunde nach das Erste ist. Diese Forderung, das πρότερον πρὸς ἡμᾶς (um aristotelisch zu reden) in das πρότερον τῇ φύσει umzusetzen, ist die philosophische Grundforderung.

Wird nun nach den bisherigen Untersuchungen als ein solches Ursprüngliches eine erzeugende Thätigkeit, die construktive Bewegung, gesetzt, so wird ein solches Princip, fruchtbar in sich selbst, auf alle weitere Gebiete der Erkenntniss seine Wirkung erstrecken. Die Folgen selbst werden für seine Wahrheit eintreten.

11. Wir dürfen eine Bestätigung in der Sprache aufsuchen. Die Sprache, das selbstgewebte Kleid der Vorstellung, in welchem jeder Faden wieder eine Vorstellung ist, kann uns, richtig betrachtet, offenbaren, welche Vorstellungen die Grundfäden bilden. Die Geschichte der Sprachen kann es wahrscheinlich machen, was der Geist, weil er es zuerst ergriff oder ergreifen musste, auch zuerst bezeichnete. Die neuern Forschungen stimmen darin vollkommen zu der dargestellten Ansicht. Die Wurzeln der Sprache, als Verba die Thätigkeiten der Dinge bezeichnend, gehen grossentheils auf die Bewegung und die Arten der Bewegung als die sinnliche Erscheinung der Thätigkeit zurück. So weit die Substantiva von Zeitwörtern abstammen, bilden sie sich zumeist aus den Wörtern der Bewegung, wie die Dinge in ihrer Gestalt durch die Bewegung. Selbst die Begriffe der Ruhe drückt die Sprache durch Bewegung aus, wie namentlich Passiva als Reflexiva oder reflexive Causativa erscheinen[1] oder Präpositionen der Richtung

[1] Z. B. *appellatur* wird in den Passivformen der verschiedenen Sprachen ausgedrückt: er heisst (neutral), er nennt sich (reflexiv), er lässt

die Bedeutung der Ruhe empfangen, z. B. das deutsche *zu*, im Neugriechischen εἰς, ursprünglich das Wohin bezeichnend, und das griechische ἐντός, ἐκτός, etymologisch an das Woher anknüpfend (vgl. das sanskr. — tas, lat. *funditus*, *radicitus*), das Ruhen und Verharren bedeuten. Sieht man auf die Formen, in denen sich die Natur des Denkens nach der Weise ausgeprägt hat, in welcher es anschauet: so sind auch hier die ursprünglichsten Verhältnisse Verhältnisse der Bewegung. Dahin gehören namentlich die Casus und Präpositionen, welche zunächst eine Richtung bezeichnen und dann erst der Ausdruck rein logischer Bestimmungen geworden sind. Bewegung, Raum und Zeit sind auch in den Anschauungen der Sprache allenthalben mit einander, und nirgends verleugnet der Ausdruck der Zeitverhältnisse, dass sie nach der Analogie des Raumes, und nirgends der Ausdruck der Raumverhältnisse, dass sie durch die Bewegung gedacht sind. Wir bleiben bei deutschen Beispielen. Die Präposition „vor," von „fahren" ausgehend, bestimmt sich zunächst für den Ort, demnächst für die Zeit; ebenso „nach" von nahen, „durch" u. s. w. Dieselben Richtungswörter empfangen später eine Bedeutung jenseits der bloss sinnlichen Anschauung und bezeichnen den Grund, das Mittel, den Zweck u. s. w. So weiss die Sprache alle Verhältnisse der Dinge unter sich und des Denkens zu den Dingen aus der zum Grunde liegenden Bewegung abzuleiten. Ihre Zeichen, von der Imagination ausgehend, offenbaren in diesen Thatsachen die Grundthätigkeit der imaginirenden Bewegung.

Das Etymologisiren zieht sich wie eine Lieblingssache von Heraklit an durch Plato und Aristoteles bis in die Schriften der neuesten Philosophen hinein. Schon Homer legt auf das Wort in der Sprache der Götter und Menschen eine grosse Bedeutung, und in dem ersten Buch Mose besinnt sich der

---

sich nennen (reflexiv causativ), s. H. C. von der Gabelentz über das Passivum in den Abhandlungen der K. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Bd. VIII. S. 451 ff.

menschliche Geist an dem Namen der Dinge. Es ist nicht bloss der Reiz eines Spieles, worin freilich diese Beschäftigung so oft ausartet; sondern vielmehr der Drang, die eigene Vorstellung an dem in der Sprache niedergelegten Bewusstsein eines Volkes, also das Einzelne an einem umfassenderen Allgemeinen zu bewähren. Es könnten zwar die philosophischen Etymologien fast zum Sprichwort für einen Irrthum werden, und man möchte sich daher schier derselben entschlagen. Wir haben uns jedoch im Obigen nur auf diejenigen allgemeinen Ergebnisse der Sprachforschung bezogen, welche sich rein aus der Sprache, unabhängig von vorgefassten philosophischen Ansichten, mehr und mehr Anerkennung erwerben.

12. Wir kehren zu dem Gange der Untersuchung zurück. Die Bewegung erschien als die ursprüngliche Thätigkeit, aus der sich uns nach zwei verschiedenen Seiten Raum und Zeit erzeugen. Wenn wir hiernach Bewegung und Raum und Zeit reine Anschauungen nennen, so geschieht es nicht in der Absicht, um damit einen feindlichen Gegensatz gegen die Erfahrung zu bilden. Es werden vielmehr nach unserer ersten Voraussetzung die Bewegung und durch die Bewegung die ersten Erzeugnisse derselben, Raum und Zeit, alles Daseiende beherrschen. Wir nennen sie reine Anschauungen, inwiefern sie in uns, von der Erfahrung nicht bedingt, als Bedingung der Erfahrung zum Grunde liegen. Sie sind subjektiv reine Anschauungen, ohne dadurch objektiv an Wirklichkeit einzubüssen.

In Raum und Zeit denken wir das Merkmal der Abmessungen, sonst wie eine zufällige Gabe dieser Anschauungen betrachtet, nach dem Obigen jedoch offenbar eine nothwendige Folge der Bewegung, woraus sie entstanden sind. Indem sich nämlich durch Raum und Zeit die Bewegung hinzieht, muss die Vorstellung der Dimension beide begleiten. Schwieriger ist die Frage, woher es geschieht, dass wir in der Zeit nur Eine Dimension, und im Raume drei und nothwendig drei anschauen. Wir vermögen diese Frage nur annäherungsweise zu beantworten, indem wir der That der Anschauung nachgehen.

Wir stellen uns die Zeit als eine Linie vor, welche der Punkt der Gegenwart schneidet. Diese Eine Abmessung ist gleichsam das Minimum, das aus der Bewegung hervorgeht. Indem sich der stetige Zusammenhang, der das Wesen der Bewegung ist, in ein Bild kleidet, entsteht die Vorstellung der ablaufenden Linie. Inwiefern nun die Zeit das innerliche Mass der Bewegung ist und die Thätigkeit als solche unabhängig von der Aeusserung ergreift: kann sie nicht mehr als diese Eine Dimension, das in der Bewegung liegende Minimum, in sich tragen.

Die Zeit, in der Bewegung objektiv, ist allenthalben, wo die Bewegung ist, in allen Richtungen; und daher kann es scheinen, als ob die Zeit selbst mehrere Abmessungen annähme. Aber die Zeit, deren Begriff wir an der Bewegung gewinnen, indem wir ihre Geschwindigkeiten vergleichen, erscheint in dieser Verrichtung des Denkens gleich den fortschreitenden Zahlen, die nach einander gedacht eine Reihe bilden, nur in Einer Abmessung. Die Zeit, deren wir uns empirisch an unserem eigenen Leben, in der rückwärts gewandten Erinnerung und in dem vorwärts gerichteten Begehren, bewusst werden, erscheint uns in diesen dem Raum entzogenen oder doch in keinem Raum wahrgenommenen Thätigkeiten nur in der Einen abfliessenden Linie.

Vergleichen wir damit den Raum, dem wir drei Abmessungen, Länge, Breite, Tiefe, beilegen. Warum hat der Raum drei Abmessungen und nicht mehr und nicht weniger? Es ist dabei gleichgültig, welche Abmessung Länge, Breite oder Tiefe heisst, da sie sich nur nach den Richtungen unterscheiden und übrigens gleichförmig verhalten. Die eine Richtung ist indessen nicht die andere, und diese sogenannte Gleichgültigkeit der Dimensionen gegen einander ist keine Identität. Wenn wir uns in die Entstehung des mathematischen Körpers versetzen und in demselben die drei Abmessungen werden lassen, so stossen wir auf den eigentlichen Sitz der Schwierigkeit. Der Punkt, den wir vorläufig setzen, strebt über sich selbst hinaus

und dehnt sich zur Linie; die Linie bewegt sich aus sich heraus und erweitert sich dadurch zur Fläche; die Fläche beschreibt durch ihre Bewegung einen Körper.[1] Es ist ein scheinbarer Widerspruch, dass der Punkt aus sich heraustritt; es ist dies aber nichts anderes als die Bewegung selbst, in den Anfang, wie in den kleinsten Raum, zusammengedrängt; es ist jener ursprüngliche Widerspruch, den zwar der trennende und zusammensetzende Verstand herausklügelt, aber die erzeugende Anschauung mit der Macht ihrer Selbstgewissheit nicht kennt. Wie nun der Punkt aus sich heraustritt, so thut dasselbe die Linie und die Fläche. Die Linie ist nicht aus Punkten zusammengesetzt, sondern von der Bewegung des Punktes erzeugt; sie ist der zurückgelegte Weg des laufenden Punktes. Da sich nun an jeder Stelle der Linie der Punkt festhalten lässt, so wird dieser Punkt an jeder Stelle wieder zu einer Linie, wenn die Linie als solche sich aus sich herausbewegt. Die Verlängerung der Linie würde nichts als die erste Bewegung des Punktes sein. Auf ähnliche Weise heben sich alle Punkte der Fläche aus der Fläche heraus und erzeugen den Körper. Wenn dies geschehen ist, so tritt uns die Frage entgegen: was hemmt den Körper, dass er sich nicht auch aus sich erweitere und ein neues Gebilde erzeuge? Dabei ist, wie sich von selbst versteht, von einer Erweiterung nicht die Rede, welche durch die Bewegung einer Oberfläche des Körpers hervorgehen würde. Eine solche ist unbenommen; denn sie ist nichts als die Fortsetzung des Vorganges, der aus der Fläche den Körper hervortreibt. Es fragt sich vielmehr, ob es möglich ist, dass sich alle Punkte des Körpers (nicht bloss die Punkte einer Oberfläche) auf eine ähnliche Weise in Be-

[1] Leibniz beschreibt dieselbe Bewegung mit den Worten: *Via lineae eo modo, ut puncta eius non semper sibi invicem succedant, superficies est; et via superficiei, ut puncta eius non semper sibi invicem succedant, est corpus.* In der kürzlich aus dem Nachlass herausgegebenen Abhandlung *characteristica geometrica* 1679. s. Leibnizens mathematische Schriften, herausgegeben von C. J. Gerhardt. V. 1. 1858. S. 145.

wegung setzen, wie sich alle Punkte der Linie aus der Linie und alle Punkte der Fläche aus der Fläche schaffend heraushoben. Für die Anschauung ist hier kein Zweifel. Wenn die Linie, inwiefern sie aus dem sich bewegenden Punkte entstanden ist, als ein stetiger Zusammenhang von Punkten angesehen wird: so erzeugt dieser fortlaufende Zusammenhang von Punkten einen fortlaufenden Zusammenhang von Linien, die Fläche; und indem jeder Punkt der Fläche aus sich herausstrebt und sich zur Linie dehnt, entsteht durch diese aus der Fläche erhobenen Linien der Körper. Dadurch sind nun offenbar die innern Punkte des Körpers umschlossen, so dass sie sich alle gegenseitig hemmen und binden und nur die Punkte der Seitenflächen frei daliegen, um den Körper fortzusetzen. Es ist also unmöglich, dass sich alle Punkte des Körpers in Bewegung setzen, um eine neue Abmessung zu erzeugen. Man mag sagen, dass hiermit die drei Dimensionen des Raumes weder erklärt noch begriffen sind. Aber es ist schon etwas geleistet, wenn die Nothwendigkeit der Anschauung einleuchtet; und es fragt sich, ob in diesem Gebiete der Anschauung noch ein Grund jenseits der Anschauung zu finden ist. Wenigstens ist es noch nicht gelungen.

Kant hat in seiner ersten Schrift (1746) „von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" einen physischen Grund der drei Dimensionen des Raumes gesucht.[1] Die dreifache Abmessung möge daher rühren, weil die Substanzen in der existirenden Welt so in einander wirken, dass die Stärke der Wirkungen sich umgekehrt wie das Quadrat der Entfernungen verhält. Es hängt indessen dieses physische Gesetz von einer mathematischen Ableitung ab, in der schon die drei Abmessungen des Raumes vorausgesetzt sind. Die Verhältnisse des Raumes sind für die physischen Wirkungen massgebend, da sie sich in den Raum verbreiten. Wenn man z. B. das von Kant angeführte Gesetz für die Intensität des Lichtes begreifen

[1] Kleine Schriften 1797, I. Th. S. 28 ff. Werke V. S. 25 ff.

will, so gründet es sich auf die mathematischen Verhältnisse eines Kegels oder einer Pyramide, indem sich die Flächen der mit der Basis parallelen Durchschnitte wie die Quadrate ihrer Entfernung vom Scheitel verhalten.[1] Wenn das Gesetz aus den Verhältnissen eines solchen Lichtkegels folgt, so sind in dem Kegel die drei Abmessungen des Raumes bereits verwirklicht und diese können nicht erst auf jenem Gesetze ruhen. Als Kant später den Raum von den Dingen ablöste und zur blossen Anschauung des Subjektes erhob, gab er dadurch die zuerst versuchte Erklärung auf, und die drei Dimensionen sind ihm von nun an die unerklärte, sich gleichsam von selbst verstehende Eigenschaft der Anschauung.

Hegel hat einen andern Grund angedeutet:[2] „Die Nothwendigkeit der drei Dimensionen beruhe auf der Natur des Begriffs, dessen Bestimmungen aber, insofern sie in dieser ersten Form des Aussereinander, in der abstrakten Quantität sich darstellen, ganz nur oberflächlich und ein völlig leerer Unterschied sind. Man könne daher nicht sagen, wie sich Höhe, Länge und Breite von einander unterscheiden, weil sie nur unterschieden sein sollen, aber noch keine Unterschiede sind."[3] Die drei Momente des Begriffs sind die Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit. Es stimmt zwar die Zahl der Dimensionen mit dieser Zahl der Momente überein. Es wäre aber weiter zu zeigen gewesen, wie diese drei Momente des Begriffs, jedes für sich, die drei Dimensionen äusserlich hervorgebracht haben. Die sogenannten Momente des Begriffs Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit sind es nur dadurch, dass sie sich unterscheiden oder, nach Hegel näher bestimmt, dass das zweite in

[1] So ohne Zweifel bei der newtonschen Annahme des geradlinig ausströmenden Lichtes. Vgl. J. F. W. Herschel vom Licht. Aus dem Englischen von Dr. Eduard Schmidt. 1831. §. 18 ff. Welche Theorie man zum Grunde lege, immer bleiben es mathematische Verhältnisse, die das Gesetz bedingen.

[2] Encyklopaedie §. 255.

[3] Vgl. Grundzüge der Metaphysik von H. Weisse 1835. S. 323 ff.

widersprechenden Gegensatz mit dem ersten tritt und das dritte diesen Widerspruch löst. Wie findet in den unterschiedlosen, sich äusserlich an einander fügenden, friedlich neben einander stellenden Abmessungen des Raumes dies sogenannte dialektische Verhältniss des Begriffs Statt? Es wäre zu zeigen gewesen, wie die Allgemeinheit der einen, die Besonderheit der andern, die Einzelheit der dritten Dimension specifisch entspreche. Es lässt sich eine solche Forderung nicht damit abthun, dass „die Dimensionen nur unterschieden sein sollen, aber noch keine Unterschiede sind.“ Woher dieses Sollen? woher in der dialektischen Physik eine Bestimmung, die nicht verwirklicht wird? Erst mit dem Unterschiede würden die Dimensionen des Raumes mit den Momenten des Begriffs eine Verwandtschaft haben können; ohne diesen unmöglich, weil die Momente in nichts anderem als in jenem Unterschiede beschlossen sind. So bleibt hier kaum eine vage Analogie übrig.

Wenn der Zeit nur Eine Abmessung, die Länge, zugeschrieben wird, so muss es scheinen, als könne es nur eine Abfolge der Momente und keine Gleichzeitigkeit geben, als sei dadurch nur ein Nacheinander und kein Zugleich möglich. Denn wo etwas zugleich gedacht wird, da handelt es sich um ein Nebeneinander, so dass in dem Zeitbegriff des Zugleich eine in die Fläche gestreckte Breite verhüllt zu liegen und jene Längenabmessung der Zeit noch eine andere neben sich zu haben scheint. Indessen erweitert sich die Zeit dennoch nicht zur Fläche. Jede Bewegung hat in ihrem Ablauf ihre eigene Zeit, wie jedes Ding seinen eigenen Raum einnimmt. Vermöge des gemeinsamen Raumes steht Eine Bewegung in der andern, die Bewegung eines sich entwickelnden Lebens in der Bewegung des Erdkörpers u. s. w. Durch dieses Verhältniss können die Bewegungen mit einander verglichen werden, und der Schein der zweiten Dimension, welcher die Gleichzeitigkeit begleitet, entsteht durch die Verknüpfung der Zeit mit dem Raume vermöge der Bewegung. Alle Bestimmung der Gleichzeitigkeit hängt von der Beobachtung Eines und desselben Punktes, Eines

und desselben Ereignisses ab. Auch hier offenbart sich, wie innig die Zeit mit dem Raum verwachsen ist.

Während wir die drei Abmessungen des Raumes zugleich überblicken, zugleich erfahren: erleben wir in der Zeit immer nur einen Punkt der langen, schmalen Linie; und wenn es gelingen mag, den Fluss der Zeit aus der ursprünglichen Bewegung zu verstehen, so ist es doch schwierig, die Gegenwart, den lebendigen Athemzug der Zeit, der nachsinnenden Vorstellung begreiflich zu machen. Offenbar scheint hier in die Zeit das auffassende Bewusstsein hinein; die Gegenwart ist die bewusste Zeit, die erfasste Bewegung. Ohne dies Mass des Bewusstseins gäbe es keinen Zeitpunkt. Die Bewegung des unbewussten Lebens hat für sich nimmer Gegenwart, sondern immer nur in Vergleich mit dem Bewusstsein. Der Geist, der im Bewusstsein selbst zeitlich wird, bezeichnet die Zeit mit seinem Schlage. Es ist aber für ihn die Gegenwart kein Punkt schlechthin, wie die bloss verneinende Scheide zwischen Vergangenheit und Zukunft. Durch den Gedanken, der als ein Ganzes eine Zeit füllt, durch die Sache, an welche sich das Bewusstsein heftet, erscheint der Punkt der Gegenwart nirgends als Punkt, immer als Dauer, und der zeitliche Geist siegt schon über die enge Schranke, indem er sie erweitert, und kann hier im Bilde die Macht des grossen Geistes ahnen, der die Zeit wie Ewigkeit schauet.

Raum und Zeit stehen, inwiefern wir uns ihrer bewusst werden, in einem bemerkbaren Gegensatz. Durch das optische Glas vergrössern oder verkleinern wir dasselbe Raumbild. Aber wir haben kein äusseres Mittel, ein vergrössertes oder verkleinertes Bild eines Zeitinhaltes darzustellen. Wir gewinnen nur mehr Zeit durch mehr Thätigkeit in derselben Zeit, indem wir dieselbe Zeiteinheit mit mehr Action des Bewusstseins füllen, dieselbe Zeit schärfer und voller durchleben, in derselben Zeit die Vorstellungen öfter umschwingen und die Thätigkeiten mannigfaltiger verrichten. Wenn das im Nu den meilenlangen Draht hinuntereilende telegraphische Zeichen jede Welle seiner

Bewegung empfände, so durchlebte es, mit dem Bewusstsein des Menschen verglichen, in den Sekunden Tage. So lebten z. B. ein Aristoteles und Leibniz in ihrem kurzen Leben von gewöhnlicher Dauer mehr Zeit, als andere Sterbliche in demselben Zeitraum.[1] Die Zeit ist dergestalt das innere Moment in der objektiven Bewegung, dass wir sie für sich nur im Bewusstsein ergreifen.

13. Wenn die Bewegung das Erste ist, aus dem Raum und Zeit hervorgehen: so gewinnt dadurch die Vorstellung des leeren Raumes und der leeren Zeit eine andere Gestalt. Beide sind nicht schlechthin leer zu denken, indem die Bewegung sie durchzieht; denn wo wir Raum und Zeit denken, da denken wir die Bewegung mit, und wäre es auch nur die Bewegung des eigenen Gedankens.

14. Wir reihen an Hegels Bestimmungen über Raum und Zeit noch einige Bemerkungen.[2] „Die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur ist die abstrakte Allgemeinheit ihres Aussersichseins, — die vermittelungslose Gleichgültigkeit desselben, der Raum. Er ist das ganz ideelle Nebeneinander, weil er das Aussersichsein ist, und schlechthin continuirlich, weil dies Aussereinander noch ganz abstrakt ist und keinen bestimmten Unterschied in sich hat.“ Es ist bereits oben untersucht,[3] ob das sogenannte Aussersichsein der Idee dialektisch und zwar durch den reinen Gedanken begriffen, oder ob es vielmehr aus der Anschauung aufgenommen worden. Gegen die gegebene Bestimmung lässt sich dann noch besonders erinnern, dass der Ausdruck „ausser sich sein,“ wie die ganze Präposition „ausser“ nur durch den vorher verstandenen Raum zu verstehen ist, mithin nicht umgekehrt der Raum durch die von ihm alle Klarheit entlehnende Präposition kann erklärt

[1] Vgl. die Betrachtungen über die Zeit von K. E. v. Baer in dem Vortrag: welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? und wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden? St. Petersburg 1861. S. 17 ff.

[2] Encyklopaedie §. 254. [3] S. oben S. 75 ff.

werden. Hegel hat an einem andern Orte[1] das Philosophiren in Präpositionen mit der ihm eigenen Schärfe verworfen. An dieser Stelle liegt bei ihm selbst nichts anderes vor. Es ist ferner nicht abzusehen, wie aus dem Aussersichsein unmittelbar das Nebeneinander folge, da nirgends die Möglichkeit des blossen Nacheinander ausgeschlossen ist. Wenn das Continuirliche daraus abgeleitet wird, dass dies Aussereinander noch keine bestimmte Unterschiede in sich hat: so sind hier die Unterschiede anders als im bloss logischen Sinne gedacht, vielmehr als unterbrechende Grenzen, wie sie der Raum darstellt; denn andere Unterschiede, wie der Unterschied der drei Dimensionen, werden sogleich gesetzt. Es möchte daher auch dieser Versuch indirekt die Unmöglichkeit beweisen, den Raum durch logische Dialektik allein ohne die Construction der Anschauung zu bestimmen.

Von der Zeit heisst es:[2] „Die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht und in ihm ihre Bestimmungen als Linie und Fläche entwickelt, ist in der Sphäre des Aussersichseins ebensowol für sich und als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erscheinend. So für sich gesetzt ist sie die Zeit. Die Zeit, als die negative Einheit des Aussersichseins, ist gleichfalls ein schlechthin Abstraktes, Ideelles. Sie ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist; das, aber angeschaute, Werden, d. i. dass die zwar schlechthin momentanen d. i. unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede als äusserliche, d. i. jedoch sich selbst äusserliche, bestimmt sind.“ Der Raum wurde als die abstrakte Allgemeinheit des Aussersichseins bestimmt und als die Negation des Raumes selbst der Punkt.[3] Hier ist nun diese Negativität in der Sphäre des Aussersichseins für sich hervorgehoben, d. h. wie es scheint, als eine solche, die nicht wie der Punkt im Raume erscheint, sondern als eine Negation des Raumes selbst.

---

[1] S. Hegels Werke XVII. S. 33. „Ueber Friedrich Heinrich Jacobi's Werke.“ [2] Encyklopaedie §. 257. 258. [3] das. §. 256.

der Attraktivkraft aufgehoben; denn die Bewegung hat ihr Wesen in der Continuität. Da die ganze Ansicht auf den Verhältnissen der Bewegung ruht, so verliert sie ihren Boden, wenn sie sich zu Folgerungen verleiten lässt, die innerhalb dieser Anschauung schlechthin unverständlich sind.

Wir mögen daher die alle Massen durchziehende Attraktion, wenn sie uns am Himmel und an der Erde als eine Erfahrung entgegentritt, wohl verstehen, inwiefern sich in ihr wie im Grundphaenomen die Macht eines zusammengehörenden Ganzen darstellt. In jedem Sternensystem setzt der Astronom eine Attraktion voraus. Wir mögen umgekehrt, wenn wir den Begriff eines äusserlich bestehenden Ganzen zum Grunde legen, als Grund der innern Möglichkeit die Attraktion fordern. Es ist dann aber schon in dem Ganzen eine höhere Bedingung aufgenommen, als die unmittelbare Continuität der Materie, oder, wie Kant es aussprach, als die nur raumerfüllende Materie. Eine Wirkung in den leeren Raum hinein, in das Unendliche der Welten verlaufend, folgt hier nirgends. Wenn die Attraktion die Macht des schaffenden Gedankens ist, die das Ganze bindet, wenn sie dadurch das erste und unmittelbare Organ des bedeutungsvollsten Begriffes wird — denn erst mit dem Ganzen giebt es Ordnung und Theile, Zweck und Glieder —: so dient sie gerade der Bestimmtheit, und wie sehr auch für unsere Erfahrung die Attraktion ins Unendliche hinauszugehen scheint, ist sie vielmehr die dies Unendliche ins Endliche und Ganze treibende Gewalt.

Wir hüten uns hiernach weiter zu gehen, als das Phaenomen fordert. Der Begriff eines solchen Ganzen, wie wir soeben setzten, um die allgemeine Attraktion namentlich als Gravitation zu verstehen, entflieht der Erscheinung und übersteigt die Erfahrung. Wir begreifen die Materie als widerstehend und zusammengehalten durch die Gemeinschaft von Anziehung und Abstossung. Es ist leichte Mühe diesen Ausdruck so umzusetzen, dass ein und derselbe Punkt zugleich bejaht und verneint ist. Dann wird der Gedanke zu einem logischen Widerspruch und

VII. DIE GEGENSTÄNDE *A PRIORI* AUS DER BEWEGUNG UND DIE MATERIE.

1. Im Vorangehenden ist dem Geiste eine ursprünglich erzeugende Thätigkeit zugesprochen worden, das Gegenbild der äussern Bewegung, die Vermittlerin aller Auffassung. Da sie eine geistige Thätigkeit ist, so liegt die Weise, wie sie wirkt, und das Gebilde, das sie hervorbringt, d. h. die mathematische Welt der Einsicht offen. Wie die Ursache (die erzeugende Bewegung) völlig in die That des Bewusstseins gelegt ist, so liegt auch die Wirkung dieser Ursache klar und gleichsam durchsichtig da. Die Bewegung ist vor der Erfahrung und bedingt die Erfahrung, da sie das Medium ist, durch welches wir allein die äussern Gegenstände ergreifen und verstehen. Es ergiebt sich hier also eine Erkenntniss von Gegenständen, die im Geiste entspringen und von der Erfahrung nicht abhängen, und zwar fliessen sie aus einer Quelle, welche die Bedingung der Erfahrung ist. So eröffnet sich hier eine Welt *a priori*.[1]

Wir nehmen diesen Begriff wieder auf, der, so mächtig in der kantischen Zeit, in der neuern fast verloren gegangen ist. In Fichte's That des Ich wurde alle Wahrheit apriorisch, in

---

[1] Ueber die Entstehung des Ausdrucks und den Wechsel seiner Bedeutungen s. des Vfs. *elementa logices Aristoteleae* 1852 ed. 4 zu §. 19.

Schellings intellectualer Anschauung glich sich das Subjektive und Objektive dergestalt aus, dass sich die Unterscheidung der Schule zwischen einer Erkenntniss *a priori* und *a posteriori* verwischte; in Hegels dialektischer Methode ist die That der sich selbst begreifenden Vernunft das absolute Prius, und diese hat das *a posteriori* völlig verschlungen. Wenn wir indessen fragen, wie unsere Erkenntnisse entstehen: so ist Kants nüchterne Unterscheidung der beiden Weisen von wesentlichem Werth. Bei ihm ist nur die begleitende Ansicht falsch, welche das *a priori* zum bloss Subjektiven macht und dadurch mit unheilbarem Riss die Erkenntniss entzweiet. Eine solche Folge haben wir nicht zu fürchten und bereits oben abgewandt.

2. Wenn der Geist die Erkenntniss *a priori* aus sich selbst schöpft, inwiefern er überhaupt die Möglichkeit des Erkennens in sich trägt, wenn er zu derselben nichts bedarf als seine eigene Thätigkeit: so prägt sich ihm als das begleitende Merkmal der apriorischen Erkenntniss das Bewusstsein der freien Herrschaft aus. Indem aber der Geist seine Sinne öffnet, drängt sich ihm eine fremde Welt auf. Da weiss er sich gebunden an das, was vorliegt, und von der Macht der Gegenstände gefangen; und was sich ihm entgegenwirft, verwandelt er erst spät in sein volles Eigenthum. Dies Merkmal des Apriorischen, die Freiheit, findet sich so sehr in der Bewegung, dass wir dieselbe allenthalben als das Bild der Freiheit anschauen und die Beweglichkeit physisch und ethisch als ein Anzeichen der Freiheit betrachten. Wir sehen diese Freiheit in den unendlichen Richtungen der Bewegung, in der unerschöpflichen Möglichkeit der geometrischen Constructionen, in der sich immer erneuernden Fülle der arithmetischen Combinationen, in dem Gedankenspiele anziehender und abstossender Kräfte. Was die erzeugende Bewegung hervorbringt, entwickelt sich zwar nach der innern Nothwendigkeit, die ihm in der Weise der Erzeugung eingedrückt ist; aber die Erzeugung selbst ist eine freie That des Geistes.

Auf dem Gebiete der äussern und innern Erfahrung sind

die Gegenstände gegeben, in der Bewegung wird der Gegenstand schöpferisch erzeugt. Nicht einmal eine Linie lässt sich aus gegebenen Elementen, z. B. Punkten, zusammensetzen; denn wir denken in der Linie unendliche Punkte, und würden daher mit der Zusammensetzung nimmer zu Stande kommen, zu geschweigen, dass die Zusammensetzung selbst Bewegung wäre. Die Linie, die urplötzlich entsteht, trägt in den Theilen eine Unendlichkeit in sich. Die Synthesis ist so schöpferisch, dass die Analysis endlos ist. Die erzeugende Bewegung geht mithin über Zusammensetzung und Trennung, Composition und Decomposition gegebener Elemente hinaus.

So unterscheidet sich auf den ersten Blick die selbsterzeugte und die erfahrene Erkenntniss (das *a priori* und *a posteriori*) wie das Freithätige und Aufnehmende (das Spontane und Receptive). Mit diesem Gegensatze ist es aber noch nicht gethan.

Im Aufnehmen und Empfangen selbst liegt eine Thätigkeit; und diese, wenn auch von aussen angeregt, doch nie von aussen gegeben, ist selbst apriorisch, eine ursprüngliche Thätigkeit des Geistes. Schwerlich ist diese eine neue. Soll die Bewegung den Gegensatz des Denkens und Seins vermitteln, so muss sie gerade in dem Akte thätig sein, in welchem sich der Geist das Aeussere aneignet. Das *a priori* muss daher selbst in dem *a posteriori* nachgewiesen werden können; und es wird eine Probe unserer Ansicht sein, ob sich die Bewegung (das Spontane) als der wesentlich mitwirkende Grund in der Thätigkeit der Sinne (dem Receptiven) wiederfinde.

3. Wir beschränken uns hier auf die äussern Sinne, da der innere Sinn entweder die äussern nachbildet oder auf Zustände des Gemüthes geht, die wenigstens physiologisch von dem Gefühl der Bewegung, sei es einer erweiternden und befreienden oder einer beengenden und drückenden, begleitet sind und sich leiblich in wechselnden Affectionen und Bewegungen des organischen Lebens aussprechen. Es soll nicht geleugnet werden, dass darin etwas Eigenthümliches übrig bleibe, das in

die Vorstellung der Bewegung nicht aufgeht. Wir lassen dies indessen auf sich beruhen, da es nur darauf ankommt, wie weit sich die Bewegung gleichsam als Trägerin unserer Thätigkeiten erstreckt und verzweigt. Wir schliessen auch vorläufig den Geruch und Geschmack aus, da sie uns nur die formlose Substanz und zwar in ihrem gasförmigen oder tropfbar flüssigen Bestand offenbaren. In beiden versinkt die Wahrnehmung so sehr in die Empfindung, dass die Sache, worauf die Erkenntniss gerichtet ist, mit dem leidenden Zustand des Organs fast verschwimmt.

Es liegt uns Gesicht und Getast zunächst. Es ist eine Thatsache des allgemeinen Bewusstseins, dass wir durch beide eine äussere Welt setzen und in die Gegenstände eindringen, als von uns selbst abgelöst. Bei der Erklärung dieser Thatsachen begegnen wir sogleich Schwierigkeiten.

Unsere Sinneswerkzeuge empfangen Eindrücke, und wir haben die äussere Welt nur in diesen Eindrücken, also an uns selbst. Wie geschieht es nun, dass wir das, was in unsern Organen vorgeht, als gehörte es zu uns, aus uns hinauswerfen als etwas, das von aussen in uns gekommen ist? Es ist dies namentlich beim Gesichtssinn, der in die Ferne reicht, eine zarte Frage.

Wir greifen der Physiologie in der Bestimmung der scheinbaren Lage der Gesichtsobjekte nicht vor und lassen die Streitfrage, ob wir nach dem Bilde der Netzhaut verkehrt oder nach der Richtung der empfangenen Lichtstrahlen aufrecht sehen, billig bei Seite. Für den vorliegenden Zweck trägt sie wenig aus, und es kann uns für unsere logische Betrachtung gleich gelten, ob das Auge selbst, nämlich die durch den empfangenen Strahl angeregte Netzhaut den Gegenstand aus sich hinaus sieht oder ob die Vorstellung von der Aussenwelt gleichsam dazu erzogen, den Gegenstand aus sich hinaus urtheilt. Das Erste behaupten diejenigen, welche nach Keplers Vorgang annehmen, dass der Sinn die Richtung des Strahles empfinde,

---

[1] Schon Telesius behandelt das Aufrechtsehen *de natura rerum iuxta propria principia* VII. c. 23. Es wird von ihm den Lichtstrahlen

indem er dahin rückwirke, woher das Licht aufschlägt. Das Zweite müssen diejenigen annehmen, welche nach J. Müllers dies ganze Gebiet aufhellenden Untersuchungen die Retina nur sich selbst in ihren veränderten Zuständen lassen inne werden. Beide Ansichten mögen nicht ohne Schwierigkeit sein. Jene verwickelt sich namentlich, inwiefern jeder einzelne Punkt der Netzhaut vermöge der Brechung nicht von Einem Strahl, sondern einem Strahlenkegel getroffen wird, der mit der Spitze auf der Netzhaut steht. Es würde also einer neuen Annahme bedürfen, der Richtung durch das optische Centrum der Retina hindurch. Die zweite Ansicht ist kühn und kehrt, wie Copernicus in seinem Weltsystem, die scheinbare Lage um, ohne die gegenseitigen Beziehungen der Dinge zu ändern. Da das Gesicht den Raum beherrscht, da es die Wahrnehmungen des Tastsinnes in sich aufnimmt und diesen Sinn dadurch gleichsam mit sich fortreisst, so hebt sich der Zwiespalt zwischen beiden auf. Viele Einwürfe, die gemacht worden sind, rühren allerdings nur daher, dass man die Umkehrung der Lage aller Dinge durch das Gesicht nicht entschieden genug vollzog. Es bleiben jedoch immer einige Schwierigkeiten. So scheinen namentlich die das Auge hin und her wendenden Muskeln mit den empfundenen Punkten der Retina in einem Widerspruch zu stehen. Wir bewegen z. B. das Auge absichtlich nach unten, wenn wir einen Gegenstand betrachten wollen, dessen Strahlen von unten einfallen. Auf der Netzhaut liegt indessen das Bild desselben oben. Wie soll dies Bild am obern Rande der Netzhaut uns dazu veranlassen, das Auge nach unten zu wenden, wenn wir in der Gesichtsvorstellung nur das ganze Sehfeld der Netzhaut vorwärts versetzen? Oben und unten bestimmen wir dabei nur nach der Retina selbst als entgegengesetzte Richtungen. Die willkürliche Muskelbewegung, die doch offenbar von der Vorstellung abhängt, und die empfangene Erregung auf der Netzhaut, durch die doch die Vorstellung bedingt wird, weisen hier

---

zugeschrieben, dass sie auf demselben Wege rückwärts gehen (*resilire*) und sich dadurch wieder umkehren „*id lucis ingenium est*“ u. s. w.

nach verschiedenen Seiten, — eine Disharmonie, die nur künstlich zu erklären wäre.[1]

Wir überlassen billig die Entscheidung der Physiologie. Indessen auch diejenige Ansicht, die das Gesicht auf das Bild im Rahmen der Netzhaut streng beschränkt, kann sich der Aufgabe nicht überheben, wie es geschehe, dass wir das Bild, das wir im kleinen Rauma der Retina empfangen, in fortdauernder Anwendung der geometrischen Aehnlichkeit vielfach vergrössert aus uns hinausrücken. Diese ununterbrochene Verwandlung des kleinen Bildes in einen grossen Gegenstand geschieht in demselben Akte, durch den wir den empfangenen Eindruck nach aussen zurückwerfen. Während die eine Ansicht ein Hinaussetzen nach der diagonalen Richtung behauptet, damit sich das verkehrte Bild von Neuem umkehre und dadurch die wahre Lage der Theile herstelle, setzt die andere den Gegenstand durch die urtheilende Vorstellung direkt nach aussen und bildet dadurch ein äusseres Gesichtsfeld. So nimmt immer an der vollen Thätigkeit des Gesichtes die Bewegung der Vorstellung wesentlich Antheil. Das Auge selbst weist dazu an und giebt einen Massstab, indem es je nach der Nähe oder Ferne des Gegenstandes seine Thätigkeiten ändert, indem es namentlich die Augenachsen in einem grössern oder kleinern Winkel auf einander richtet und dadurch eine ununterbrochene Trigonometrie des Augenmasses hervorruft, indem es endlich in demselben Sinne den Brechungszustand der Linse verwandelt und die Pupille verengt oder erweitert. Auf diese Weise giebt das zarte bewegliche Organ selbst der Vorstellung den Antrieb aus sich hinauszutreten, sei es in die Nähe oder die Ferne, wozu offenbar die ursprüngliche Anschauung der Bewegung mitwirken muss.

Die Netzhaut bietet der Körperwelt eine Fläche dar und die Vorstellung wird fortwährend erregt, das flächenhafte Bild

[1] Eine andere von Müller hervorgehobene Schwierigkeit (zur Physiologie des Gesichtssinnes S. 388) lässt sich heben, wenn auch das zusammengesetzte Insektenauge die Strahlen bricht.

in ein körperliches zu verwandeln. Es geht auch dabei eine Umsetzung vor. Wenn sich das Auge ruhig aufschlägt und, ohne den Winkel der Augenachsen und den Brechungszustand der Linse zu ändern, eine Kugel betrachtet, so fällt nach bekannten optischen Gesetzen der Strahlenkegel des dem Auge nähern Punktes, also der ihm zugekehrten Erhabenheit weiter hinter die Krystalllinse, die Strahlenkegel der entfernteren, also sphärisch zurückgehenden Punkte fallen umgekehrt näher. Die Spitzen der Strahlenkegel unter einander verbunden werden zwar annähernd ein Kugelsegment darstellen; dies wird aber nicht mit der Netzhaut zusammenfallen; liegt die Spitze des von der höchsten Erhabenheit ausgehenden Strahlenkegels auf der Netzhaut, so liegen die Spitzen der übrigen Punkte vor derselben und die Strahlen, die nach dem Durchgang durch die Spitze wieder auseinander fahren, verwischen schon das Bild, wenn sie bis zur Netzhaut gelangen. Es tritt also wiederum die Vorstellung verbessernd ein und entwirft überhaupt nach den Anweisungen, die sich im Vorgang des Sehens finden, das auf der Netzhaut planimetrische Bild stereometrisch;[1] sie übt die umgekehrte Thätigkeit des Zeichners, welcher die drei Abmessungen der Körperwelt entsprechend auf die zwei Abmessungen der Fläche zurückführt. So wirkt auch hier die construktive Bewegung in ursprünglicher Anschauung mit.

Unser Auge sieht die Gestalt und Lage der Dinge perspektivisch. Den Raum hingegen stellt sich niemand perspektivisch vor, so dass sich der Raum nach der Ferne oder nach der Tiefe hin perspektivisch verkürzte oder zusammenzöge. Bei weiterer Vergleichung verwandeln wir von selbst die perspektivischen Ansichten der Dinge in stereometrische. Unsere Vorstellung zeichnet das perspektivische Bild des Auges architektonisch um.[2] Dieses wäre kaum möglich, wenn nicht die geometrische Anschauung, aus der construktiven Bewegung

[1] Vgl. Tourtual die Sinne des Menschen u. s. w. 1827. S. 212 ff.
[2] Vgl. E. F. Apelt Metaphysik. Leipzig 1857. S. 86.

stammend, an und für sich klar wäre und als ursprünglich die Anschauung unserer Sinne beherrschte.

In diesen Datis tritt deutlich hervor, dass unsere empirische Wahrnehmung eine geometrische Thätigkeit als Bedingung voraussetzt, und wir beachten noch andere Hinweise.

Wie kann es z. B. geschehen, dass wir den Gegenstand, den wir mit dem einen Sinn tasten und mit dem andern sehen, als denselben ergreifen und in denselben Raum hineinsetzen? Der Gegenstand des Auges erscheint uns auf der Netzhaut, also noch innerhalb der Grenzen unseres Körpers; derselbe Gegenstand, durch den Tastsinn aufgefasst, erscheint der ausgestreckten Hand jenseits des Körpers. Die Räume sind verschieden. Was könnte sie nöthigen zusammenzugehen? Und wenn die Oerter so wesentlich aus einander fallen, so müssten auch die Gegenstände neben einander bestehen als doppelt und gesondert. Aber so stellt es sich uns nicht dar. Es erregt also schon das Bild des Gesichts die Vorstellung, den Gegenstand aus sich hinauszusetzen, und zwar nach den in den Thätigkeiten des Organs liegenden Anzeichen. Die Bewegung selbst zeigt sich hier wiederum als das Ursprüngliche.

In der neuern Physiologie ist vielfach anerkannt worden, wie für die Auffassung der räumlichen Verhältnisse die Muskelthätigkeit in den Sinnen mitwirkt. Diese Thatsache ist wichtig. Denn es bestätigen darin die Muskeln selbst, die Organe der Bewegung, unsere Ansicht. Was sich uns aus innern Gründen der Sache ergab, tritt hier empirisch zu Tage.

Man unterscheidet im Tastsinn die räumliche Vorstellung durch Flächenbeziehung und die durch Merkmale der Bewegung.[1] In der ersten Weise nehmen wir auf der ruhenden Oberfläche, z. B. der Hand, die Gestalt des Objektes wahr, inwiefern seine Eigenschaften durch den Eindruck empfunden werden. Der Reiz z. B. des Warmen oder Kalten, des Rauhen oder Glatten u. s. w. geschieht an verschiedenen Punkten

---

[1] Vgl. Tourtual die Sinne des Menschen u. s. w. S. 191 ff.

des Organs. Damit sich diese Punkte zu Einem stetigen Bilde zusammennehmen, bedarf es der die Punkte sammelnden und zu Einem Ganzen entwerfenden Vorstellung, immer also der geistigen Bewegung. In der andern Weise spricht sich diese Bewegung in dem äussern Hergange aus. Indem der Finger einen Punkt im Raume berührt, setzt der Tastsinn diesen Punkt mit dem berührenden Finger an Einen und denselben Ort; geht der Finger an dem Gegenstande weiter, so setzt der Tastsinn einen neuen Punkt in Raum; und nur durch die Muskelthätigkeit sind wir uns bewusst, wie und in welcher Richtung der Finger den Ort verändert. Erst hiernach entwirft die Vorstellung die räumliche Gestalt. Hier ist alles in den Muskelprocess gelegt und die Möglichkeit der räumlichen Wahrnehmung durch die Bewegung der tastenden Organe vermittelt. Es ist dabei die mannigfaltige Verschlingung der Muskeln wunderbar; aus dem verwickeltsten Hergang derselben findet sich die einfachste Vorstellung heraus, die mit ihrer geistigen Bewegung diese empirische Bewegung der Organe beherrscht. Es ist der tastende Finger immer nur an Einem Punkt, und durch die Erinnerung der verschiedenen Punkte muss wiederum Eine Bewegung der Vorstellung hindurchgehen, damit sich das Raumbild als ein Ganzes abschliesse.

Was hier im Tastsinn deutlich vorliegt, — der Antheil der muskularen Thätigkeit an dem sensitiven Process — ist auch im Gesicht leicht zu erkennen. Das Auge schwebt frei in der Augenhöhle. Durch einen feinen Muskelapparat beweglich, verhält es sich wesentlich tastend.[1] Es sieht nur im Centrum seines Gesichtskreises deutlich und sucht daher den Gegenstand, dessen Gestalt und Grösse es deutlich auffassen will, nach und nach in diesen engen Raum zu bringen. Es richtet die Sehachse nach allen Seiten und beschreibt mit derselben die Grenzen der Körper. Das Gesicht misst und entwirft den

[1] Vgl. Müller zur Physiologie des Gesichtssinnes S. 251 ff. Tourtual S. 241 ff. Hueck das Sehen seinem äussern Processe nach entwickelt. 1830. S. 70.

demgemäss auch der Brechungszustand der Augen in leise Veränderung wechseln muss. Auch dem einzelnen Auge ist die Bewegung nach der geraden Linie schwierig.[1] So vielfach verschlingen sich die Elemente und die subjektiven Bedingungen des leiblichen Organs, um das objektiv einfachste Element der räumlichen Beziehungen zu erzeugen. Wir müssten der Vorstellung eine hohe Kunst der schwierigsten Rechnungen zuschreiben, wenn sie ohne den Halt der aus ihr selbst stammenden Richtung diese variabeln Elemente zu dem constantesten Produkt der unveränderten geraden Linie ausgleichen sollte. Die geometrisch schwierigeren Linien, wie der Kreis, die Curven der Kegelschnitte, die Wellenlinie, sind nach der Physiologie des Auges die leichteren.

Wenn die gerade Linie mittelst des Tastsinnes soll entworfen oder aufgefasst werden, so ist die Bewegung ebenfalls zusammengesetzt; und zwar kann dieselbe gerade Linie durch verschiedene Glieder des Organs beschrieben werden. Durch die Gelenke der Glieder von der Schulter bis zur Fingerspitze schiebt sich eine Kreisbewegung in die andere, und die Bewegung des obern Gliedes kann die Bewegung des untern in sich aufnehmen. Dadurch ist am Tastorgan die Mannigfaltigkeit und Feinheit der Bewegungen bestimmt, und die Geschicklichkeit besteht darin, die Bewegungen theils einzeln herauszuscheiden, theils in reichster Combination zu verschmelzen, in beiden Fällen aber den Vorgang mit der construirenden Bewegung zu beherrschen. Derselbe Punkt, dieselbe Linie kann durch die verschiedenartigsten Bewegungen der Muskelthätigkeit erreicht und dargestellt werden. Die Zahl der möglichen Combinationen ist unübersehbar; aber dessenungeachtet verwirrt sich die Vorstellung nicht. Die gerade Linie kann nicht durch die Contraction eines einzelnen Muskels mit der tastenden Fingerspitze entworfen werden. Wenn wir den Arm im rechten Winkel biegen und die übrigen Gelenke strecken, um mit dem Finger

---

[1] Vgl. Müller zur Physiologie des Gesichtssinnes S. 248. 254 ff.

veränderung. Im Raume, sagt George, haben wir es nur mit einem Aussereinander zu thun, aber noch nicht mit einem Nebeneinander; der Raum hat keine Punkte, kein Hier oder Dort, keine Entfernung und keine Richtung, welches alles verschwindet, sobald man sich den Raum nur als das expandirende Sein vorstellt und die Materie noch in Gasgestalt denkt, wo sie noch jede Gestaltung ausschliesst. Weil Bewegung Ortsveränderung sei und es einen Ort erst im Raume geben könne, soll in der Expansion, die den Raum erzeugt, keine Bewegung sein. Aber es ist eine künstliche Verkettung, wenn man vom Raum den Ort und darum die Ortsveränderung, wie die Bewegung definirt wird, ausschliesst. Der Schluss beruht mehr auf einer Worterklärung, als auf der Anschauung der Bewegung selbst. Der Raum schliesst nicht den Ort aus, das Hier oder Dort, sondern hat es vielmehr allenthalben in sich. Die Expansion ist nur durch die Bewegung zu denken. In der Expansion drängt die Bewegung nach allen Seiten, wie eine stetige Bewegung vom Mittelpunkt zum Umfang einer Kugel, der sich fort und fort wie concentrisch erweitert. Wenn der Raum das sich expandirende Sein heisst, so expandirt es sich in der Bewegung; und wenn in dem sich expandirenden Sein die quantitativen Unterschiede der Dichtigkeit die Materie bilden, so wird die Entstehung dieser Grade wieder nur durch die Bewegung gedacht.

Zwischen dem metaphysisch Allgemeinen und den physikalisch ausgeprägten Erscheinungen der Materie liegt auch noch in dieser Theorie eine Kluft. Es wird zuletzt darauf ankommen, dass die analytische und mathematische Behandlung der materiellen Erscheinungen und die synthetische Construction aus den einfachen Principien einander begegnen. Für unsern Zweck war der Nachweis von Interesse, dass auch in dieser Theorie der Materie nicht der Raum und die Materie vor der Bewegung, sondern beide durch die Bewegung gedacht werden. Wir begnügen uns zunächst mit dem allgemeinen Ergebniss, dass das Wesen der Materie, so weit es sich dem Geiste aufschliesst, nur durch die Bewegung zugänglich ist.

Organs stolz besiegte. Es lässt sich nicht absehen, wie d Geist aus dem verwickelten Vorgang des Organs auch nur di Motiv sollte empfangen können, die einfache Vorstellung de geraden Linie zu bilden. Das Motiv liegt in der Natur de Sache und nicht in dem hervorbringenden Apparat, indem di Vorstellung, das Wesen der Sache unmittelbar durchschauend den Apparat und nicht der Apparat die Vorstellung richtet.

An dem räumlichen Gegenstande bildet nächst der Form die Grösse eine wesentliche Bestimmung. Jeder Massstab, den wir anlegen, ist nichts anderes, als eine Erleichterung des Organs, um der Identität der zum Grunde gelegten Grösseneinheit gewiss zu sein. Der Cirkel, dessen Schenkel wir sperren, ist nichts anderes als eine Nachbildung der Winkelmessung, die wir beweglicher, jedoch eben darum unsicherer mit der spannenden Hand oder dem freien Blick vollziehen. Wir erkennen das Mass der Gegenstände nur mittelst der Bewegungsorgane der Hand oder des Auges. Wir messen die Ausdehnung eines betasteten Gegenstandes nach der Bewegung der Hand oder nach der Bewegung der sich von einander spreizenden Finger und die Ausdehnung eines betrachteten Gegenstandes nach der Bewegung der Augen. Das gesunde Auge fühlt bewusstlos seine eigene Bewegung und trägt sein Mass in sich. Wir messen den mit dem Blicke oder der Hand durchlaufenen Raum theils nach der Zeit, in der wir die gleichförmige Bewegung ausführen, theils nach der Kraft, mit der sich die Muskeln zusammenziehen. Beides fliesst in einander. Wir messen die Zeit, wenn wir von äussern Hülfsmitteln wegsehen, unbewusst nach den gleichförmigen Bewegungen unseres leiblichen Lebens, z. B. dem Pulsschlag oder andern Muskelbewegungen, oder, wenn wir uns selbst darüber erheben, an der innern Bewegung einer gleichmässig vollzogenen geistigen Thätigkeit. Das betrachtende messende Auge pflegt sich, als ob es rechnete, gleichmässig zu bewegen. Die Thätigkeit der Muskeln, die Beweglichkeit der Organe vermittelt hier die Grundlage aller äussern Erkenntniss, die gegenseitige Grössenbestimmung. Der Beobachtung entgeht

Gegenstände der Abstraktion,[1] „aus der Wegnahme entsprungen," ein stehender Ausdruck, der offenbar bezeichnet, dass die sinnliche Welt der Wahrnehmung das Erste ist, und aus dieser gegebenen Welt das Mathematische durch ein absonderndes Verfahren des Geistes gewonnen wird. Von den physischen Eigenschaften eines Körpers wird weggesehen, und die Gestalt wird abgeschieden und gleichsam herausgeschält, um ihre Verhältnisse zu erkennen. Darnach muss der handgreifliche Körper als das Erste gesetzt und die Fläche nur als die Grenze desselben und die Linie als die Grenze der Fläche und der Punkt als die Grenze der Linie bestimmt werden, so dass Fläche, Linie, Punkt eigentlich kein Wesen für sich haben, sondern nur darin bestehen, dass ein Anderes, das sie nicht selbst sind, aufhört. Diese Definitionen haben sich in der Geometrie fortgeschleppt — und doch hat schon derselbe Aristoteles die entgegengesetzte Ansicht als die richtigere ausgesprochen.[2] Aus dem Punkte werde die Linie, aus der Linie die Fläche u. s. w.; wie also Punkt und Linie das Frühere seien, so müssen auch aus diesem Früheren Linie und Fläche erklärt werden. Wie bei Aristoteles jener allgemeine Name der Mathematik und diese bestimmte Vorschrift zu reimen sind, würde in eine tiefere aristotelische Untersuchung einführen. Genug. Wie schon bei den Alten der Mathematik eine empirische Basis gegeben wurde, so erneuert sich diese Ansicht bis in die letzten Zeiten hinein,[3] und es liegt ein nicht allzu altes Beispiel vor, dass die Flächen oder Körper der Geometrie für Abblätterungen oder Aushöhlungen der Krystalle ausgegeben wurden. Indessen erhoben sich solchen Vorstellungen gegenüber diejenigen siegreich, welche gerade in der grossartigen Mathematik die Bürg-

---

[1] *τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως.* Vgl. über den Ausdruck des Vfs. Bemerkungen zu Aristoteles über die Seele III. 4. §. 8.

[2] *Topic.* VI. 4.

[3] Vgl. z. B. aus dem 16. Jahrhundert Telesius *de rerum natura iuxta propria principia* VIII. 4. und Gruppe Wendepunkt der Philosophie im 19. Jahrhundert. S. 359.

Gegenstand nach der Bewegung der Augen, deren es sich unmittelbar bewusst ist. So geht auch hier der räumlichen Auffassung die Bewegung als der wirkende Grund voran. Die in den Sinnen gegebene Thatsache bestätigt unsere Ableitung.

Wollte man nun geneigt sein, diesen sinnlichen Demonstrationen mehr zu vertrauen, als den oben nachgewiesenen höheren Forderungen, wollte man demnach die Bewegung nur in den Muskeln anschauen und in das bloss Empirische herabziehen: so thut die Sache gegen solche Folgerungen Einspruch. Wir haben bereits angedeutet, wie die Bewegung des Organs zum Entwurf der ganzen räumlichen Vorstellung nicht ausreicht und nur die Motive hergiebt oder die Elemente einer geistigen Construction. Die Vorstellung verknüpft die durch den Sinn nach und nach empfangenen Momente durch die hindurchgehende Bewegung zu einem Ganzen.

Es ist unstatthaft, den letzten Grund dieser bewegenden Vorstellung in der Zusammenziehung der Muskeln zu suchen und für das Mass der Contraction derselben einen eigenen Sinn anzunehmen. Zuerst würde dieser Sinn doch wieder die allgemeine Bewegung voraussetzen, ohne welche er der Zusammenziehung als einer besondern gar nicht würde inne werden können. Dann ist zweitens für die einfachsten Bewegungen nach aussen der Muskelapparat so zusammengesetzt und das Zusammenwirken der einzelnen Contractionen so mannigfach, dass die Klarheit und Einfachheit der Vorstellung durch die kunstreiche Anlage des vermittelnden Organismus mitten hindurchschlägt und auf einen inneren Grund hinweist, der jenseits dieser subjektiven Bedingungen in der Natur der Sache liegt. Wir heben hier einige Thatsachen hervor, die darum bedeutsam sind, weil sie, richtig erkannt, mitten in der Empirie auf ein höheres Gesetz hinzeigen.

Die gerade Linie gilt geometrisch für die einfachste Vorstellung. In sich klar entzieht sie sich der Erklärung, die sie in Merkmale zerlegen möchte. Das Dreieck, von geraden Linien begrenzt, ist die Grundgestalt, gleichsam das durchgehende

nung betrachtet. Hier ergiebt sie sich vielmehr als der in der Wahrnehmung mitwirkende Grund. Zum Dank empfängt sie von den Sinnen die reiche Anschauung der sinnlichen Welt zurück und nimmt nun erst diese in ihre freie bildende Thätigkeit auf.

6. Gestalt, Grösse, Richtung, Ortsveränderung, welche schon Aristoteles als die den Sinnen gemeinsamen Wahrnehmungen bezeichnete, werden hiernach in allen Sinnen durch die Bewegung vermittelt. Was sich nach der Natur der Sache im Voraus als nothwendig ergeben hatte, bestätigte sich uns überraschend in dem nachweislichen Antheil, den die motorischen Organe an der Sinneswahrnehmung haben. Es bleibt jedoch für jeden Sinn eine ausschliessend eigenthümliche Empfindung, eine specifische Qualität übrig, z. B. für das Auge Licht und Farbe, für das Ohr Schall, für das Gefühl Wärme und Widerstand. Es möchte schwerlich darzuthun gelingen, wie in diesem besondern Reiche jedes Sinnes die Bewegung des Organes das Vermittelnde sei. Die Netzhaut ruht ausgebreitet, der Gehörsnerv lagert sich fest, die Papille des Getastes stellt sich still dem Objekte entgegen, wenn sie von der Eigenschaft der Aussenwelt ergriffen werden, welche sie zu unterscheiden haben. Zwar hat unstreitig in dem empfindenden Nerven dieser Sinne eine eigenthümliche Bewegung Statt, mit der er energisch gegenwirkt und sich in der Gegenwirkung selbst erfasst. Sie wird sogar darin gemessen. Aber in den innern Vorgang der Empfindung verlieren sich bis jetzt nur Vermuthungen; und es lässt sich hier nicht, wie es nöthig wäre, die den einzelnen Sinnen eigenthümliche Erregung unterscheiden.

Die Thätigkeit der Sinnesnerven ist bis jetzt nicht genügend auf die Bewegung zurückgeführt; hier liegt gleichsam ein irreducibeles Element vor, und hier scheint unserem Princip der weitere Weg versperrt zu sein. Doch öffnet er sich nun gerade von der andern Seite.

So weit es der Wissenschaft gelungen ist, die Eigenschaften zu erforschen, welche sich den höheren Sinnen kund geben, wird sie auf Weisen der Bewegung als auf die letzte Gestalt

demgemäss auch der Brechungszustand der Augen in leiser Veränderung wechseln muss. Auch dem einzelnen Auge ist die Bewegung nach der geraden Linie schwierig.[1] So vielfach verschlingen sich die Elemente und die subjektiven Bedingungen des leiblichen Organs, um das objektiv einfachste Element der räumlichen Beziehungen zu erzeugen. Wir müssten der Vorstellung eine hohe Kunst der schwierigsten Rechnungen zuschreiben, wenn sie ohne den Halt der aus ihr selbst stammenden Richtung diese variabeln Elemente zu dem constantesten Produkt der unveränderten geraden Linie ausgleichen sollte. Die geometrisch schwierigeren Linien, wie der Kreis, die Curven der Kegelschnitte, die Wellenlinie, sind nach der Physiologie des Auges die leichteren.

Wenn die gerade Linie mittelst des Tastsinnes soll entworfen oder aufgefasst werden, so ist die Bewegung ebenfalls zusammengesetzt; und zwar kann dieselbe gerade Linie durch verschiedene Glieder des Organs beschrieben werden. Durch die Gelenke der Glieder von der Schulter bis zur Fingerspitze schiebt sich eine Kreisbewegung in die andere, und die Bewegung des obern Gliedes kann die Bewegung des untern in sich aufnehmen. Dadurch ist am Tastorgan die Mannigfaltigkeit und Feinheit der Bewegungen bestimmt, und die Geschicklichkeit besteht darin, die Bewegungen theils einzeln herauszuscheiden, theils in reichster Combination zu verschmelzen, in beiden Fällen aber den Vorgang mit der construirenden Bewegung zu beherrschen. Derselbe Punkt, dieselbe Linie kann durch die verschiedenartigsten Bewegungen der Muskelthätigkeit erreicht und dargestellt werden. Die Zahl der möglichen Combinationen ist unübersehbar; aber dessenungeachtet verwirrt sich die Vorstellung nicht. Die gerade Linie kann nicht durch die Contraction eines einzelnen Muskels mit der tastenden Fingerspitze entworfen werden. Wenn wir den Arm im rechten Winkel biegen und die übrigen Gelenke strecken, um mit dem Finger

[1] Vgl. Müller zur Physiologie des Gesichtssinnes S. 246. 254 ff.

siduum. Im Licht, in der Wärme undulirt der Aether, wie sich die Physiker ausdrücken, im Schalle die Luft. Es bewegt sich etwas; man setzt ein Seiendes (Aether, Luft, Atome einer Substanz u. s. w.) und lässt das Seiende durchzittern und in Wellen tanzen.

Zwar thut sich dies Seiende nur durch jene Energien kund, die sich als Bewegungen darstellen, nur durch den Widerstand, der das Eindringende zurücktreibt. So lange wir nur diese Bewegung betrachten, sind wir gleichsam in unserer Heimath; denn wir begreifen sie mit ihren Richtungen, weil wir sie selbst geistig thun. Aber die Vorstellung begnügt sich damit nicht. Sie fordert ein Substrat der Thätigkeiten, einen Träger der Eigenschaften. Als dieses Substrat wird die Materie bezeichnet.

Substrat? Materie? Jeder versteht die Wörter, und wer sie nicht versteht, dem zeigt man, was man meint, mit dem Finger, damit er es betaste, oder man giebt es ihm in die Hand, damit er die Last fühle. Aber mit dem Begriffe der Materie sind wir noch nicht viel weiter, wie sehr man sich auch in den Behauptungen vermesse.

Materie und Bewegung und nichts weiter wurden von Cartesius gefordert, um das Weltall zu bauen. Beide wurden als fremd einander gegenübergestellt und, wie im Mechanismus, von aussen an einander gebracht. Die Materie erschien als träg und bewegungslos, die Bewegung als die stofflose Beziehung; und beide theilten nichts mit einander. Diese unwahre Vorstellung ist längst aufgegeben.

Jeder kennt Kants Verdienst um die dynamische Ansicht. Die Materie als widerstehend und zusammenhängend ist nur möglich, inwiefern ihr Repulsion und Attraktion einwohnen. Die Repulsion, in der Materie allein gedacht, würde diese ins Unendliche zerstreuen, Die Attraktion hingegen, wenn sie zur Alleinherrschaft gelangte, würde die Materie in einen Punkt zusammenziehen. Soll daher die Materie den Raum erfüllen, so müssen sich beide Richtungen in ein Gleichgewicht setzen. So

erhellt, dass die Materie der innern Möglichkeit nach nur durch die Bewegung denkbar ist. Von dem Atom und von dem Planeten gilt dies gleicher Weise. Durch eine solche Ansicht wurde die Materie, die todte, lebendig, und das Starre offenbarte den Kampf entgegengesetzter Bewegungen. Der Verstand, sonst nur allzu oft bindend und tödtend, gab hier mit seinem Schlüssen das anscheinend Gebundene und Regungslose der freien Anschauung zurück.

So fasste Kant die Materie in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft. Das Wesentliche dieser Ansicht ist geblieben und hat in der neuern Naturphilosophie fortgewirkt. Minder Wesentliches ist berichtigt worden.

Wir können es füglich übergehen, dass Kant die Thätigkeiten in Kräfte (Attraktiv- und Repulsivkraft) übersetzt. Man muss wissen, was man dabei zu denken hat. Es ist allerdings ein Irrthum, wenn man sich die Kräfte vorstellt, wie für sich bestehende Keime, in den Boden der Materie eingepflanzt. Gegen einen solchen Irrthum ist mit Recht von mehreren Seiten Einspruch gethan worden. Wenn man indessen auf die Auffassung der Sache sieht, so stellt es sich anders, und jene leichte Polemik hat ihre Streiche häufig in die Luft geführt. Das Wort „Kraft" bezeichnet nichts anderes, als was die Sprache sonst mit dem verbalen Substantiv (Anziehung, Abstossung) ausdrückt, und es sinkt zu dem Werth einer grammatischen Form herunter, aus der die gesunde der Sache zugewandte Ansicht nichts weiter folgert.

Zwei andere Punkte sind wichtiger. Kant war so kühn, in den beiden Thätigkeiten (der Repulsion und Attraktion) einen grossen Unterschied nachzuweisen. Indem er die Repulsion für eine blosse Flächenkraft erklärt, die nur in der Berührung wirkt, streckt er die Attraktion, als eine unmittelbare Wirkung durch den leeren Raum, ins Unendliche der Welt hinaus.[1] Woher dieser Unterschied, da doch die Ableitung der beiden

[1] Vgl. Kant metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 2. Aufl. 1787. S. 59 ff. Werke in Rosenkranz Ausg. V. S. 363 ff.

Thätigkeiten völlig symmetrisch ist und nur in der Richtung, nicht in dem Wesen und der Macht einen Gegensatz bestimmt? Die Repulsion würde, allein bestehend, ins Unendliche erweitern; die Attraktion ins Unendliche zusammenziehen. Wie kann aus diesem indirekten Beweise eine solche Uebermacht der einen über die andere entspringen? Kants Begründung ist folgende. Die ursprüngliche Anziehungskraft enthalte selbst den Grund der Möglichkeit der Materie, als desjenigen Dinges, welches einen Raum in bestimmtem Grade erfülle, mithin sogar von der Möglichkeit einer physischen Berührung derselben. Sie müsse also vor dieser vorhergehen, und ihre Wirkung müsse folglich von der Bedingung der Berührung unabhängig sein. Wenn sie von aller Berührung unabhängig sei, so sei sie dadurch auch von der Erfüllung des Raumes zwischen dem Bewegenden und dem Bewegten unabhängig und müsse also, ohne dass der Raum zwischen beiden erfüllt sei, als Wirkung durch den leeren Raum stattfinden. Aus diesem Satze folgt leicht, dass sich die ursprüngliche Anziehungskraft im Weltraume von jedem Theile der Materie auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche erstrecke.

Aber der gegebene Beweis, der der Anziehung einen solchen Vorzug der Macht verleiht, fällt bei näherer Betrachtung in sich zusammen. Wie zweifelhaft er verläuft, erhellt aus einem schlagenden Umstande am besten. Wenn man statt der Anziehung den Begriff der Ausdehnung, das gerade Gegentheil, hineinschiebt, so geht alles in derselben Weise ungestört fort, und dasselbe wird für die Repulsion dargethan, was das eigenthümliche Wesen der Attraktion ausmachen sollte. Diese Behauptung ist leicht zu erhärten. Das Wesentliche in der kantischen Construction ist die nothwendige Wechselwirkung beider Richtungen, ohne welche es keine raumerfüllende Materie geben würde. So enthält auch die treibende Kraft den Grund der Möglichkeit der Materie, als desjenigen Dinges, welches einen Raum in bestimmtem Grade erfüllt,[1] und ohne die treibende

[1] Vgl. Kant a. a. O. S. 36. Werke. V. S. 346.

des Kreises eine rollende Fortbewegung desselben in demselben Plane und in gerader Linie und einen auf der Peripherie fixirten Punkt voraussetzt, anders in der Spirale, welche nach dem Gesetz eines Kreises entsteht, aber mit der Abänderung, dass während der Drehung um den Mittelpunkt der Radius sich stetig verkürzt, worin sich eine Gegenbewegung darstellt.

Die Figur ist erzeugt. Ihr Raum ist durchlaufen und bestimmt. Steht sie nun vor uns da? Wir zweifeln daran, es sei denn, dass wir unwillkürlich ein Drittes hinzugethan hätten. Es ist nämlich das Eigenthümliche der Bewegung, dass sie das, was sie in dem einen Augenblick setzt, in dem andern aufhebt, und was sie in dem einen erwirbt, in dem andern loslässt. Kann nun diese Bewegung den Besitz eines bleibenden Ganzen gewähren? Wenn der Geist nur in der Bewegung lebte, in diesem unaufhörlichen Entstehen und Vergehen, so dass ihm nur der Akt der durchfahrenden Bewegung bewusst wäre: so schwände ihm das eben Durchlaufene mit jedem Fortschritt und nie ergriffe er aus dem Wechsel der Bewegung die geschlossene Figur. Damit also das ruhende Bild der Ertrag der Bewegung sei, muss das durch die Bewegung Erzeugte oder die durchfahrene Bahn wie mit einem umfassenden Blick festgehalten werden. Diese dritte Thätigkeit bildet das Ganze als solches und erzeugt daher die Ruhe, die in dem befriedigten Anblick eines in sich zusammengenommenen Ganzen liegt. Sie erzeugt die Ruhe, aber ist sie nicht selbst. Da sie zusammenhält, ist sie wesentlich wieder Bewegung und zwar die Bewegung auf die Einheit des Aktes bezogen, die Bewegung, die das in der ersten beschreibenden Bewegung Vergangene wieder erzeugt und gegenwärtig erhält. Ohne diese wären die Gebilde der Bewegung dem Augenblick verfallen, und der Geist offenbart in dieser das Momentane durchdringenden Thätigkeit seinen Sieg über die Zeit.

Auf diese Weise wirken drei Thätigkeiten zusammen, wenn eine Figur entstehen soll; es ist die Bewegung, die sich in sich als erzeugend, hemmend und zusammenhaltend bestimmt.

Was hier in der idealen Entstehung beobachtet und analytisch nachgewiesen ist, das zeigt ebenso die Natur, wo sie Gestalten darstellt. Die Materie dehnt sich von innen und hat nach dem Gesetze des Lebens Mass und Grenze in sich; und soll sich eine Gestalt erheben, so muss sich das Erzeugte durch die immer neu durchdringende Bewegung und Gegenbewegung erhalten. Eine bloss fliessende Bewegung der Materie ergiebt keine Figur.

Das auf diese Weise erzeugte Bild, wenn wir uns hier an die ideale Entstehung halten, ist die Raumgrösse der Geometrie; sie ist construirt, nicht definirt.

Wenn wir die drei Arten der Bewegung nach ihrer Bedeutung bestimmen, so schafft die den Raum erzeugende Bewegung den Stoff der Figur, die gestaltende Gegenbewegung nach der Verschiedenheit, in der sie sich mit der ersten verschmilzt, die Form, und die zusammenhaltende Durchdringung die Einheit des Ganzen. Diese drei Bewegungen, deren Funktion wir unterschieden haben, sind in der geistigen That untrennbar eins.

In dem zweiten Moment gestaltet sich recht eigentlich die Figur, und es entwirft sich in ihm das bestimmende Gesetz derselben, das durch das dritte zum bleibenden Wesen des Ganzen wird. Inwiefern alle drei Thätigkeiten wesentlich eins sind, kleidet sich das Gesetz unmittelbar in die Anschauung, und die Anschauung regelt sich durch das Gesetz. Wenn man die Erzeugung der Figur beachtet und mit dem Begriffe völlig deckt, so sind daraus wie aus dem Wesen die einzelnen Eigenschaften abzuleiten. Die Gleichungen der Curven sind solche Gesetze in eine Formel gefasst. Wenn man sie auf die Anschauung anwendet, so stellen sie einzelne Sätze dar. Es haben sich Gesetz und Bild, Verstand und Anschauung auf das innigste durchdrungen. In diesem Gleichmass des Gegenstandes liegt der Reiz und die bildende Kraft der Geometrie.

Die Raumgrösse, in deren Ursprung die stetige Bewegung vorherrscht, heisst continuirliche Grösse.

des Grundes hingewiesen. Das Licht wird als eine Schwingung des Aethers gefasst, und die einzelnen Erscheinungen des Lichtes bis in die prismatischen Farben hinein werden aus der Wellenbewegung abgeleitet, indem von der Anzahl der Schwingungen die Farbe, von der Weite derselben die Helligkeit abhängt, und ihre lineare, kreisförmige oder elliptische Gestalt die Polarisation hervorbringt. Oder wenn Goethe Licht und Finsterniss vor dem Auge verschiebt, um die Farben als Kinder dieser beiden zu erzeugen, so wirkt auch in dieser Ansicht die Bewegung wesentlich mit. Während der Schall die Bewegung des Körpers, worin er entstand, noch durch die zurückgelassenen Ruhelinien der Klangfiguren kund giebt, erklären in der Theorie Schallwellen und Schallstrahlen und die Grössen- und Zeitverhältnisse einer solchen Bewegung die Wunder der Tonwelt. Die Wärme zeigt in ihren Erscheinungen grosse Analogie mit den Erscheinungen des Lichtes und des Schalles, und demgemäss dringt die wissenschaftliche Erklärung auch auf diesem Gebiete mittelst der Schwingungen und der lebendigen Kraft derselben vor. In der geltenden s. g. mechanischen Theorie der Wärme wird die Wärme als Bewegungsphaenomen aufgefasst. Der Widerstand erscheint als eine zurücktreibende Bewegung, die den Körper durchdringt und sich innerhalb der Grenzen desselben beschränkt. Selbst den Geschmack und den Geruch kann man hieher ziehen. Sie zeigen uns chemische Wirkungen an, welche die Theorie auf Zahlen und Raumverhältnisse der Atome zurückführt. Dass nun überhaupt solchen Wirkungen der Bewegung das gegenwirkende und dadurch empfindende Organ mit einer entsprechenden Bewegung begegne, ist aus der ganzen bisher verfolgten Ansicht wahrscheinlich.

7. Was für eigenthümliche Qualitäten der Sinne gilt, d. h. für fertige und letzte Eigenschaften, die so verschieden sind, wie der Ort und Bau der Sinneswerkzeuge, das löst sich auf diese Weise in etwas Gemeinsames auf und geht in die Bewegung zurück. Wir freuen uns indessen kaum dieser beherrschenden Einheit, so erblicken wir von Neuem ein starres Re-

sich bezieht, und es bezieht sich etwas nur auf sich, inwiefern es sich als Ganzes gegen Anderes absetzt und in sich zusammennimmt. Was sich räumlich in der Entstehung der Figur unterscheiden liess, das ist zeitlich in dem Eins, als Element der Zahl, enthalten.

Wie sich nun dies Eins wiederholen kann, das wird nur durch die Vorstellung der Zeit klar, und wie aus den einzelnen eine neue höhere Einheit zusammengefasst wird, nur durch die stetige Bewegung, die sich durch alle hinzieht. Da die Zahl die blosse Wiederholung als solche bezeichnet, so sind die einzelnen ihrem Ursprunge nach gleichartig und widerstreben einer neuen Vereinigung nicht.

Die Entstehung der Zahl bedarf zunächst nicht des Raumes, des äussern Gebildes der Bewegung. Wenn die Thätigkeit als solche, nach ihrem innern Wesen aufgefasst, sich in sich unterscheidet und wiederholt, so ist der Zahl Bahn gemacht. Jedoch darf die mitwirkende Bewegung nicht verkannt werden. Wenn sich die Thätigkeiten zu einer Einheit absetzen, so thut das die hemmende Bewegung, die der Negation entspricht; und wenn die wiederholten Thätigkeiten oder Einheiten in ein Ganzes zusammengedacht werden, so geschieht es durch eine durchgehende Bewegung. Da diese immer vom Gegenbild des Raumes begleitet wird, so erzeugt sich für die unsinnliche Zahl nothwendig eine entsprechende sinnliche Anschauung des Raumes. Der Raum ist jedoch das Zweite und Nachfolgende, nicht das Erste und Ursprüngliche.

Die Vorstellung der Zahl kann auch von der räumlichen Bewegung ausgehen. Wenn die gerade Linie aus der sich selbst gleichen Richtung entsteht, so ergeben sich zwei Punkte als Grenzen. Wenn das Quadrat unter bestimmten Bedingungen durch die aus sich heraustretende Linie beschrieben wird, so erzeugen sich vier Seiten. Oder wenn die Linie, die Figur — das von der Bewegung erzeugte Gebilde — in sich zerbricht, so entsteht mit Einem Schlage eine Vielheit, welche, aus der Einheit geworden und auf diese zurückbezogen, unmittelbar

erhellt, dass die Materie der innern Möglichkeit nach nur durch die Bewegung denkbar ist. Von dem Atom und von dem Planeten gilt dies gleicher Weise. Durch eine solche Ansicht wurde die Materie, die todte, lebendig, und das Starre offenbarte den Kampf entgegengesetzter Bewegungen. Der Verstand, sonst nur allzu oft bindend und tödtend, gab hier mit seinen Schlüssen das anscheinend Gebundene und Regungslose der freien Anschauung zurück.

So fasste Kant die Materie in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft. Das Wesentliche dieser Ansicht ist geblieben und hat in der neuern Naturphilosophie fortgewirkt. Minder Wesentliches ist berichtigt worden.

Wir können es füglich übergehen, dass Kant die Thätigkeiten in Kräfte (Attraktiv- und Repulsivkraft) übersetzt. Man muss wissen, was man dabei zu denken hat. Es ist allerdings ein Irrthum, wenn man sich die Kräfte vorstellt, wie für sich bestehende Keime, in den Boden der Materie eingepflanzt. Gegen einen solchen Irrthum ist mit Recht von mehreren Seiten Einspruch gethan worden. Wenn man indessen auf die Auffassung der Sache sieht, so stellt es sich anders, und jene leichte Polemik hat ihre Streiche häufig in die Luft geführt. Das Wort „Kraft" bezeichnet nichts anderes, als was die Sprache sonst mit dem verbalen Substantiv (Anziehung, Abstossung) ausdrückt, und es sinkt zu dem Werth einer grammatischen Form herunter, aus der die gesunde der Sache zugewandte Ansicht nichts weiter folgert.

Zwei andere Punkte sind wichtiger. Kant war so kühn, in den beiden Thätigkeiten (der Repulsion und Attraktion) einen grossen Unterschied nachzuweisen. Indem er die Repulsion für eine blosse Flächenkraft erklärt, die nur in der Berührung wirkt, streckt er die Attraktion, als eine unmittelbare Wirkung durch den leeren Raum, ins Unendliche der Welt hinaus.[1] Woher dieser Unterschied, da doch die Ableitung der beiden

[1] Vgl. Kant metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 2. Aufl. 1787. S. 59 ff. Werke in Rosenkranz Ausg. V. S. 363 ff.

denken. Ihre Vorstellung kehrt in den einfachsten Operationen wieder. Das Zuzählen und Abzählen verräth sie im Hintergrunde. Die entgegengesetzten Grössen entstehen durch Bewegung auf einer Linie, und die imaginäre Grösse ($\sqrt{-1}$), arithmetisch ein Räthsel, hat als Ausdruck einer lateralen Grösse (als Perpendikel auf einer Geraden) ihre klare Bedeutung und realen Werth. Solche Wahrnehmungen bestätigen rückwärts das allgemeine Prius der Bewegung.

Die Zahl, als aus dem Elemente der Zeit entspringend, ist im Vergleich mit der Anschauung der Raumgrösse bildlos. Daher ist sie schon von Kant als das reine Schema einer Grösse, inwiefern diese ein Begriff des Verstandes ist, bestimmt worden.[1] Die bildlose Zahl, über die sinnliche Anschauung erhoben, ist mithin der Anfang des Gedankens; und schon Plato hat sie bedeutsam zwischen die Welt der Sinne und der Ideen in die Mitte gestellt.

Die Zahl ist hiernach construirt, nicht definirt, und sie heisst nach dem vorherrschenden Momente des unterbrochenen Zusammenhanges discrete Grösse.

Durch den Gegensatz von stetiger und discreter Grösse hat man nach Aristoteles Kategorien[2] den Unterschied von Geometrie und Arithmetik bestimmt. Man hat dabei das vorwaltende Merkmal zu einem ausschliessenden gemacht und lange übersehen,[3] dass die Figur ebenso die Discretion, wie die Zahl die Continuität in sich trägt. Denn wenn, wie wir zeigten, in der Zahl die zusammenfassende und in der Figur die absetzende Bewegung mitwirkt, so hat an der Figur die Zahl, und an der Zahl das Stetige wesentlichen Antheil. Beispiele liegen nahe. Die Vielecke sind, was sie sind, durch die Zahl. Zahlenreihen und figurirte Zahlen stellen ausser dem Zusammenhang in jeder einzelnen Zahl das Stetige vor Augen. Wenn die Discretion als das Princip der Zahl angesehen wird, so fragt sich, ob das

---

[1] Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 182 ff. Werke II. S. 126 ff.
[2] c. 6.   [3] Vgl. Hegel Logik I. S. 233.

Kraft gäbe es keine physische Berührung der Materie. Sie muss also, schliessen wir nach obigem Vorbild weiter, vor dieser vorhergehen und ihre Wirkung muss folglich von der Bedingung der Berührung unabhängig sein, also auch von der Erfüllung des Raumes zwischen dem Bewegenden und dem Bewegten; und es ergiebt sich auf gleiche Weise, wie oben, die unmittelbare Wirkung auf andere durch den leeren Raum. Wenn nun der Beweis für das Gegentheil in demselben Masse richtig ist, wie für die Sache, der er eigentlich dienen soll: so bedarf diese Warnung keiner weitern Deutung. Der Fehler, der die Argumentation beschlichen hat, fliesst aus einer scholastischen Richtung des Beweises, indem ein bloss logischer Begriff: Bedingung, sogleich in reale Anschauungen, wie in die zeitliche des Vorhergehens, in die wesenhafte der Unabhängigkeit überspielt. In jeder Wechselwirkung zweier Glieder, wie hier der Attraktion und Repulsion, ist das eine die Bedingung des andern, ohne dass das eine Glied von dem andern unabhängig wäre oder demselben voranginge. Die physische Berührung setzt ihrer innern Möglichkeit nach die Anziehung und Zurückstossung in ihrer Gemeinschaft voraus.[1] Kant wollte mehr leisten, als in den Prämissen lag. Ihm schwebte diejenige Attraktionskraft vor, in welcher Newton das Princip der physischen Astronomie erkannt hatte. Daher ging er weiter, als er auf dem eingeschlagenen Wege gehen konnte. Er war von der Thatsache der Materie als raumerfüllend ausgegangen und fragte nach den Gründen, die diese Thatsache möglich machen. Es ergab sich ihm durch Zergliederung des Begriffs das Gleichgewicht von Repulsion und Attraktion und nicht mehr. Mit vorauseilendem Gedanken verwandelte er indessen die Attraktion in Gravitation. Weil er

---

[1] Hegel hat die Nebenbestimmungen der kantischen Construction zuerst entwirrt und von der Trübung geläutert. Vgl. die scharfsinnige Kritik in der Logik I. S. 119 ff., in der Gesammtausgabe der Werke III. S. 200 ff, besonders S. 205 ff. Schon Schelling hatte in dem System des transscendentalen Idealismus S. 175 f. Wesentliches erinnert. Im Obigen ist versucht worden, die Quelle des Irrthums von einer andern Seite aufzufinden. Herbart prüft den Begriff in seiner Metaphysik I. §. 150 ff.

dafür hinterher Gründe suchte, die sich ihm nicht in der Anschauung dargeboten hatten, so betrog ihn der Begriff.

Schelling rügte zwar, dass Kant die Attraktivkraft schon als Schwerkraft, also nicht rein betrachte, gab indessen von einer andern Seite denselben Unterschied zwischen der Expansiv- und Attraktivkraft zu, indem jene innerhalb des Begrenzungspunktes, diese ins Unendliche wirke.[1] Die Bestimmung geht bei Schelling von der Frage aus, wie denn in Einem und demselben Subjekt Thätigkeiten von entgegengesetzten Richtungen vereinigt sein können, und zwar zwei Kräfte, die von Einem und demselben Punkt ausgehen. „Wenn CA, CB u. s. w. die Linien sind, in welchen die positive Kraft wirkt, so wird dagegen die negative Kraft in der entgegengesetzten Richtung, also in den Richtungen AC, BC u. s. w. wirken müssen. Nun lasse man die positive Kraft in A begrenzt werden, so würde die negative, wenn sie, um auf den Punkt A zu wirken, erst alle Zwischenpunkte zwischen C und A durchlaufen müsste, von der Expansivkraft schlechterdings nicht unterscheidbar sein, denn sie würde ganz in derselben Richtung mit dieser wirken. Da sie nun in der entgegengesetzten Richtung mit der positiven wirkt, so wird auch das Umgekehrte für sie gelten, d. h. sie wird unmittelbar und ohne die einzelnen Punkte zwischen C und A zu durchlaufen, auf den Punkt A wirken und die Linie A begrenzen. Wenn also die Expansivkraft nur in Continuität wirkt, so wird dagegen die Attraktivkraft oder die retardirende Kraft unmittelbar oder in die Ferne wirken.“ In dieser Erörterung wird der Attraktivkraft darum solche Zaubermacht der Fernwirkung zugetheilt, weil sonst die beiden von Einem Punkte ausströmenden Kräfte nicht entgegengesetzt, sondern gleich sein würden, dieselbe Linie durchlaufend. Das Wort „unmittelbar wirken“ umgeht nur die Schwierigkeit im Ausdruck, ohne sie in der Anschauung der Sache zu heben. Soll das Mittel wirklich verneint werden, so ist damit die Bewegung

[1] Vgl. System des transscendentalen Idealismus S. 173 f.

von Zifferstellen) zu fordern, trägt die psychologischen Spuren des subjektiven Menschengeistes deutlich in sich. Wenn man glauben könnte, dass die mathematischen Figuren nicht vom Geiste entworfen, sondern den Dingen entnommen seien: so würden doch die zählbaren Dinge in der Natur nie eine Zahlenordnung liefern, sondern dem Geiste immer nur den Antrieb geben, die Zahlen in ein Zahlensystem zu fassen.

Noch einmal kehrt das Identische in einem Begriff wieder, der, durch Arithmetik und Geometrie gemeinsam hindurchgehend, ein Grundbegriff der messenden, rechnenden Wissenschaft ist, der Begriff des Gleichen, der das Allgemeine des Identischen in dem artbildenden Unterschied der Grösse (des Quantum) darstellt. Schon Plato bemerkte im Phaedon (p. 74), dass sich nirgends gleiche Hölzer, gleiche Steine, überhaupt also nirgends gleiche sinnliche Dinge finden, aber, wenn wir sehen und hören und sinnliche Wahrnehmung üben, wir allenthalben den Begriff des Gleichen anwenden. Wir legen ihn an die sinnlichen Dinge an, aber ziehen ihn nicht aus ihnen heraus. Ohne Frage ist er der fruchtbarste Begriff, zunächst in den räumlichen Gestalten, dann in Summen und Differenzen, ferner in der Proportion als Gleichheit von Verhältnissen, endlich als der Gesichtspunkt, der in den Gleichungen grosse Rechnungen regiert und die schwierigsten Probleme lösbar macht. Alle Gleichungen führen als den Grundgedanken die Bedingung durch, dass mitten in der Veränderung von zwei zusammengesetzten Zahlenausdrücken die Gleichheit zwischen beiden gewahrt werde. Ohne den apriorischen Begriff der Gleichheit, in welchen sich das Identische verzweigt, käme keine Mathematik zu Stande.

Endlich sei noch bemerkt, wie sich das Identische in dem Begriff der geometrischen Aehnlichkeit kund giebt, da in ihm bei möglicher Ungleichheit der Grösse dasselbe Bildungsgesetz der Figur erscheint, wie z. B. bei ähnlichen Dreiecken das Gesetz derselben Winkel. Die Folge desselbigen Bildungsgesetzes ist die Gleichheit der entsprechenden Verhältnisse, die Proportionale.

führt vor dem Gesetze der Identität auseinander. Die reale Natur, die im Gegensatze ihre Macht hat und die wider einander gekehrten Thätigkeiten zu einer höhern Einheit ausgleicht, ist reicher als die armselige Reduction auf Ja und Nein, die den wahren Inhalt der treibenden und ziehenden Thätigkeit aufhebt und eigentlich keine andere Anschauung kennt als Zunicken und Kopfschütteln der Menschen. Schon in der Bewegung erschien ein Widerspruch für den zerlegenden Verstand; hier von Neuem der Widerspruch in der Materie; und doch ist nur durch ihn Leben.

Ist denn nun auch die starre Materie der Bewegung gewichen und hat sie sich, dem allgemeinen Principe huldigend, in die doppelte Richtung jener Thätigkeit zerlegt? Kant behält Theile bei, die sich anziehen und abstossen; in diese Vorstellung der Theile schleicht sich die Materie, eben von der Bewegung zurückgedrängt, wieder unbegriffen ein, als das Substrat jener Kräfte, als das, woran Attraktion und Repulsion gleichsam haften. Die dynamische Ansicht ist also nicht schlechthin vollzogen. Die Kräfte der Bewegung werden von einem unbekannten Dinge getragen, das nicht mehr Bewegung ist. Wollen wir diese Materien statt der ersten und Einen vorstellen, wollen wir diese stützenden beharrlichen Atome begreifen: so zersetzt sich ihr Wesen wiederum in Attraktion und Repulsion; die Bewegung ist wieder mitten darin; aber etwas, das sie trage, ein Substrat muss von Neuem da sein; sonst verflüchtigte sich das Feste in blosse Beziehung, d. h. in nichts.

So begegnet uns hier ein Mangel der Ansicht. In der kantischen Darstellung liegt er zu Tage, und Hegel bezeichnete ihn in seiner Beurtheilung.[1] Die Attraktion und Repulsion seien als Kräfte dargestellt, nicht durch welche die Materie erst zu Stande komme, sondern wodurch sie, schon fertig, nur bewegt würde, so dass das schon Materie sei, was attrahirt und repellirt werde. Es sei also etwas ganz anderes, als die Be-

[1] Logik I. S. 207 (nach der Gesammtausgabe). Encyklopaedie §. 262 Anmerk.

stimmung und Beziehung, die sie als die Momente der Materie haben sollten. Wohl. Es ist ein logischeres Wort, wenn man von Momenten der Materie, als wenn man von Grundkräften spricht. Ist aber die Anschauung der Sache eigentlich verändert? Auch Kant war der Meinung, dass die Grundkräfte, wie Momente des Begriffs, das Wesen der Materie ausmachen; ohne sie hört die Materie auf, Materie zu sein. Die Frage ist vielmehr die, ob Attraktion und Repulsion, als Momente oder nach dem kantischen der gewöhnlichen Vorstellungsweise näher liegenden Ausdruck als Grundkräfte, das Wesen der Materie erschöpfen und dasjenige völlig aus sich erzeugen, was uns als widerstehende und zusammenhängende Materie gegeben ist und daher dem Verstande als eine Aufgabe entgegentritt. Wenn es der Fall wäre, so würde dadurch das zum Grunde gelegte Princip, die Bewegung, mit der völligen Herrschaft, mit der positiven Macht bekleidet erscheinen. Uns müsste ein solches Resultat vor allen andern willkommen sein.

Hegel nimmt es so.[1] „Das Vergehen und Sichwiedererzeugen des Raumes in Zeit und der Zeit in Raum, dass die Zeit sich räumlich als Ort, aber diese gleichgültige Räumlichkeit ebenso unmittelbar zeitlich gesetzt wird, ist die Bewegung; ein Werden, das aber selbst ebenso sehr unmittelbar identisch daseiende Einheit beider, die Materie ist. — Die Materie hält sich gegen ihre Identität mit sich durch das Moment ihrer Negativität, Verschiedenheit oder abstrakten Vereinzelung auseinander; sie enthält Repulsion. Ebenso wesentlich ist, weil diese verschiedenen ein und dasselbe sind, die negative Einheit dieses ausser einander seienden Fürsichseins; die Materie ist somit continuirlich und enthält Attraktion. Die Einheit dieser Momente ist negative Einheit derselben, die Einzelnheit."

Hiernach wird die Bewegung, insofern sie ein Werden ist als unmittelbar identisch daseiende Einheit von Raum und Zeit,

---

[1] Encyklopaedie §. 261. 262.

ohne irgend ein Zwischenglied Materie. Dass die Einheit von Raum und Zeit Bewegung sei, mögen wir wohl verstehen. Dieselbe soll nun Materie sein als „unmittelbar identisch daseiende“ Einheit. Was will indessen dieses unmittelbare Dasein der Identität? Es fällt, näher betrachtet, aus der voraussetzungslosen Dialektik des reinen Gedankens in das Reich der Erfahrung hinein, wie sich in den Anfängen der Logik die dialektische Bewegung nur durch einen Sprung aus dem Werden plötzlich im Dasein anhält. An beiden Stellen ist ein und dasselbige erschlichen. Ohne die stillschweigend zu Hülfe eilende Anschauung wäre das unmittelbare Dasein für den vermittelnden und nur mittelbaren Begriff, für den „reinen Aether des freien Gedankens“ nichts als ein Wort ohne Sinn. In dem unmittelbaren Dasein wird unbemerkt ein Substrat vorgestellt, das nirgends hergeleitet ist. Es treibt indessen, einmal aufgenommen, in dem weitern Verlauf ruhig mit fort, und der Schein ist nun da, als fehle nichts.

Hegel kann nun sagen: der Uebergang von der Idealität zur Realität, von der Abstraktion zum concreten Dasein, hier von Raum und Zeit zu der Realität, welche als Materie erscheine, sei für den Verstand unbegreiflich und mache sich für ihn immer nur äusserlich und als ein Gegebenes. Aber es muss anerkannt werden, dass die dialektische Vernunft die Sache liegen lässt, wie sie liegt, und um nichts mehr begreift, als der Verstand, indem sie mit der Identität, die sie sich als Eigenthum zuspricht, immer noch im Abstrakten verharren würde, wenn sie nicht „das unmittelbare Dasein“ aus einem fremden, sonst von ihr verschmähten Schatze klug zu borgen wüsste.

Hegel kann nun weiter sagen: der Uebergang der Idealität in die Realität komme auch auf ausdrückliche Weise in den bekannten mechanischen Erscheinungen vor, dass nämlich die Idealität die Stelle der Realität und umgekehrt vertreten könne; und es sei nur die Gedankenlosigkeit der Vorstellung und des Verstandes daran schuld, wenn für sie aus dieser Vertauschbarkeit beider ihre Identität nicht hervorgehe. Beim

Seiten. — Eine Quadratzahl ist diejenige, deren beide Seiten einander gleich sind. Eine Kubikzahl ist diejenige, deren drei Seiten einander gleich sind." So hat sich der geometrische Name des Quadrats und Kubus als gleichbedeutend mit der zweiten und dritten Potenz einer Wurzelzahl dergestalt gäng und gäbe erhalten, dass der Sinn seines Gepräges im gewöhnlichen Gebrauch fast verwischt ist. Umgekehrt wird gelehrt: „Jedes rechtwinklige Parallelogramm sei ein Produkt aus den beiden geraden Linien, welche den rechten Winkel einschliessen." Man behauptet auf diese Weise eine Multiplication von Linien. Wie ist eine solche möglich, da vielmehr nach dem Grundbegriff der Multiplication der eine Faktor eine reine und unbenannte Zahl sein muss?

Eine Linie mit der Zahl 3, 4 u. s. w. multipliciren heisst etwas ganz anderes, als sie mit einer andern Linie, einer gegebenen Länge multipliciren. In jenem Fall bleibt das Produkt eine Linie; sie verlängert sich; in diesem wird es eine Fläche. Mit der Fläche wird wieder die Linie multiplicirt, und es entsteht ein Körper. Wenn aber eine Linie mit einer Linie oder mit einer Fläche multiplicirt wird, so wird ein Ding mit einem andern multiplicirt. Das ist im Allgemeinen ein Ungedanke.[1] Was berechtigt denn die Eine Ausnahme der Linie? Und wenn sie gestattet ist, warum kann eine Linie nicht wiederum den Körper multipliciren?

Wir bleiben zunächst bei dem planimetrischen Satze, da sich stereometrisch nur das wiederholt, was planimetrisch geschieht.

Wenn man eine Begründung der Sache sucht, so ist man im Zusammenhang des Systems zunächst darauf gewiesen, dass sich zwei Rechtecke zu einander verhalten, wie die Produkte ihrer Grundlinien und Höhen. Dieser Satz fusst auf den frühern: Zwei Rechtecke von derselben Höhe verhalten sich unter einander wie ihre Grundlinien. Der Beweis dafür ist, wenn die Grundlinien commensurabel sind, einfach. Sind sie incommen-

[1] Vgl. Hegel Logik I. S. 368 ff.

menen Zusammen geborgt. Das Zusammen indessen trägt lebendig gedacht die Bewegung in sich, und das unvollkommene Zusammen, das das Stetige erklären soll, ist nur ein unvollkommener Ausdruck, der allein durch die fliessende Bewegung deutlich wird und einen Gegenstand empfängt.[1] Wie die Lehre vom Raum stillschweigend die Bewegung voraussetzte, so thut es nothwendig auch die Materie, die auf dem Raume ruhen soll. Dies tritt in dem Fortgange noch mehr hervor; denn es kommt am Ende heraus, „dass je zwei oder mehrere Elemente ein Gleichgewicht der Attraktion und Repulsion geben müssen.“ Wir haben darin dieselben zusammenhaltenden Kräfte der Bewegung, eine anziehende und eine zurückstossende Gewalt. Nur darin zeigt sich ein bestimmter Unterschied, dass „die Bildung materieller Moleculen und ursprünglich starrer körperlicher Massen mit bestimmter Configuration und einem bestimmten Grade von Dichtigkeit“ als Folge erwiesen wird. Als Folge eines Beweises? Vielmehr liegen „ursprünglich starre körperliche Massen“ in der Grundansicht des Realen,[2] sobald dies materiell gefasst wird. Die Voraussetzung kehrt nur auf Umwegen als Bewiesenes wieder, und die Ableitung nimmt dabei noch die Forderung auf, dass sich die „äussere Lage nach dem innern Zustande richte.“ Wer schon von Aeusserem und Innerem oder gar von der Uebereinstimmung beider weiss, braucht sich mit der Construction der Materie nicht mehr zu befassen; denn sie liegt schon darin und unendlich viel mehr; zu geschweigen, dass nach Herbarts Synechologie der Begriff Lage an und für sich kaum etwas bedeutet, sondern nur in Bezug auf den Zuschauer.[3]

Wir können nach dem Vorangehenden der Ansicht nicht beitreten, die uns sonst für die Einheit des Princips erwünscht wäre. Vielmehr müssen wir das Unvermögen bekennen, aus der Bewegung allein die Materie zu begreifen. Es bleibt hier eine Lücke in der Ableitung, in welche sich etwas in der Er-

[1] S. oben S. 185 f. [2] das. S. 179 f. [3] das. S. 203 f.

fahrung Gegebenes einschiebt. Zwar dringt die Bewegung in dies Element vor und erhebt die dynamische Ansicht der Materie. Der Atomismus weicht zurück. Aber die Vorstellung kann des Substrates nicht entrathen; indem sie es in Bewegung auflöst, kehrt doch ein Substrat der Bewegung nothwendig wieder. Es ist leicht, hier den Verlauf ins Unendliche als den Mangel einer solchen Betrachtung nachzuweisen. Aber die Frage ist dadurch nicht beantwortet, und es bleibt hier ein Problem weiterer Untersuchung.

Mit dem Residuum eines Substrates, mit einem Seienden, das erst in Bewegung gesetzt wird, wäre der Raum (das räumliche Ding) vor die Bewegung gestellt; während wir umgekehrt erst aus der Bewegung den Raum werden sahen. Wir sind hier mit der Vorstellung in einen Zauberkreis gebannt. Wir suchen die Entstehung des Substrates und finden Bewegung (Attraktion und Repulsion). Um aber die Bewegung zu fassen, muss sich etwas bewegen, und wir setzen wieder ein Substrat. Daher sprach die älteste Philosophie, indem sie die Materie zu begreifen suchte, nicht von der blossen Raumbewegung, sondern von Verdünnung und Verdichtung. Die Vorstellung vollzieht gleichsam eine Schöpfung aus nichts. Sie setzt, damit sie bewege, und bewegt, indem sie setzt. Nach diesem äussersten Ende der Abstraktion dringt sich eine Einheit des Seins und der Thätigkeit auf. Mag der Begriff diesen Widerspruch zerlegen und dadurch lösen wollen, er kehrt noch im letzten Elemente wieder, und die Anschauung ist von vorn herein mächtiger, als das Bedenken des Verstandes.

8. Im Vorangehenden zeigt sich, dass die dynamische Theorie, welche den Stoff lediglich aus entgegengesetzten Bewegungen versteht, in unserer Vorstellung dennoch ein Bewegbares, also ein Element der atomistischen Lehre, fordert. Umgekehrt führt die atomistische Theorie zur dynamischen.

Die atomistische Theorie der Materie hat sich aus dem Bedürfniss der Chemie und Physik gebildet; und ohne Frage haben diese die erste Stimme. Sie beobachten die Erscheinungen;

auf den Kopf stellt, zeigt sich namentlich in dem Misslingen und Mangel der Beweise. Das Commensurable und Incommensurable ist in der gegebenen Ableitung gleicher Weise einbegriffen und scheidet sich erst als eine spätere Betrachtung aus der umfassenden Allgemeinheit heraus.

Wie wiederum die Fläche, aber nimmer der Körper mit einer Linie vervielfacht werden kann, erhellt aus dem Vorangehenden.[1] Der einfachste Fall ist der, wo eine Linie im rechten Winkel sich aus sich herausbewegt und also ein Rechteck erzeugt. Nur da wird jeder Punkt unmittelbar zu derselben Linie; wenn die Bewegung im schiefen Winkel geschicht, stellt es sich etwas anders.

So wird denn durch die Bewegung, die die Figuren ähnlich wie die Zahlen erzeugt, das Räthsel gelöst, wie eine Linie mit einer Linie kann multiplicirt werden. Es ist nur möglich, wenn die Linien nicht starr, sondern thätig im Guss und Fluss aufgefasst werden.

Wie die Bewegung gleichsam als der Wurzelbegriff durch die Arithmetik und Geometrie gemeinsam hindurchgeht und beide trotz des scheinbar verschiedenen Ursprungs in überraschender Harmonie darstellt, zeigt sich an vielen Thatsachen beider Wissenschaften, z. B. an der linearen Darstellung des Gesetzes einer Zahlenreihe, wie an den logarithmischen Curven, an den trigonometrischen Grössen als Quotienten und wieder als Linien bei einem Halbmesser = 1, an der Entwickelung der Vorzeichen derselben auf arithmetischem Wege und wieder aus der Bewegung der trigonometrischen Linien durch die Quadranten des Kreises u. s. w., vor allem aber an der geometrischen Anwendung der Differentialrechnung.

16. Wir verfolgten bisher die schöpferische Bewegung des Geistes (das *a priori*), und wir sahen aus der Bewegung Raum und Zeit, aus dem Raum die Figur und aus der Zeit die Zahl werden. Wenn nun nach dem Grundgedanken die Bewegung

[1] Vgl. oben S. 223 ff.

ebenso sehr die durchgehende That der Natur ist, wie die ursprüngliche Regung des Denkens, dort in der materiellen Welt, hier im idealen Bilde: so sehen wir nun, wie auch äusserlich die bewegende Kraft Gestalt und Zahl hervorbringen muss. Wir sehen die Nothwendigkeit dieser Formen und zugleich die Möglichkeit, wie sie innerlich nachzubilden d. h. zu begreifen sind. Wir sehen, wie bedeutsam Gestalt und Zahl sind, dies Kleid der Dinge, und wie sie durch ihre Zeichnung die schaffende Bewegung des Ursprungs, das innere Wesen der Entstehung, durchblicken lassen. Namentlich erhellt die Wichtigkeit der Zahl, da sie immer auf ein Ganzes geht, das sich in sich unterscheidet, und da eben in dem Ganzen als solchem das Wesen wie eine Seele wohnt. Wenn wir an dem Pentagon fünf Seiten, in dem Sonnensystem acht grössere Planeten zählen, so gehört die Zahl keiner einzelnen Seite, keinem einzelnen Planeten, sondern dem Ganzen an, inwiefern es sich aus allen Theilen zusammennimmt. Weil in den Dingen die zählbaren Seiten von der Kraft und Richtung des Ursprungs abhängen, so berührt die Zahl das Wesen sehr nahe. Daher wächst in den empirischen Wissenschaften bis in die Erkenntniss des freien Menschenlebens hinein die Wichtigkeit der Zahlenverhältnisse, um aus denselben entweder wie aus festen Punkten die erzeugende Bewegung zu entwerfen oder das innere Wesen zu deuten.

Es ist damit viel gewonnen und der Gewinn folgt nothwendig, wenn die construktive Bewegung des Geistes, welche die Quelle der reinen Mathematik ist, der räumlichen Bewegung der Materie nachgehen kann, weil die Bewegung subjektive und objektive Bedeutung hat. Den Gewinn schätzen wir an dem Verlust, welchen die Weltanschauung mit der nur subjektiven Bedeutung der Mathematik erleidet, einem Verlust, welchen Jacobi nach den Prämissen der kantischen Kritik mit den Worten bezeichnete:[1] „Wir wissen was kaum des Wissens werth

[1] Jacobi von den göttlichen Dingen. Werke III. S. 305.

veränderung. Im Raume, sagt George, haben wir es nur mit einem Aussereinander zu thun, aber noch nicht mit einem Nebeneinander; der Raum hat keine Punkte, kein Hier oder Dort, keine Entfernung und keine Richtung, welches alles verschwindet, sobald man sich den Raum nur als das expandirende Sein vorstellt und die Materie noch in Gasgestalt denkt, wo sie noch jede Gestaltung ausschliesst. Weil Bewegung Ortsveränderung sei und es einen Ort erst im Raume geben könne, soll in der Expansion, die den Raum erzeugt, keine Bewegung sein. Aber es ist eine künstliche Verkettung, wenn man vom Raum den Ort und darum die Ortsveränderung, wie die Bewegung definirt wird, ausschliesst. Der Schluss beruht mehr auf einer Worterklärung, als auf der Anschauung der Bewegung selbst. Der Raum schliesst nicht den Ort aus, das Hier oder Dort, sondern hat es vielmehr allenthalben in sich. Die Expansion ist nur durch die Bewegung zu denken. In der Expansion drängt die Bewegung nach allen Seiten, wie eine stetige Bewegung vom Mittelpunkt zum Umfang einer Kugel, der sich fort und fort wie concentrisch erweitert. Wenn der Raum das sich expandirende Sein heisst, so expandirt es sich in der Bewegung; und wenn in dem sich expandirenden Sein die quantitativen Unterschiede der Dichtigkeit die Materie bilden, so wird die Entstehung dieser Grade wieder nur durch die Bewegung gedacht.

Zwischen dem metaphysisch Allgemeinen und den physikalisch ausgeprägten Erscheinungen der Materie liegt auch noch in dieser Theorie eine Kluft. Es wird zuletzt darauf ankommen, dass die analytische und mathematische Behandlung der materiellen Erscheinungen und die synthetische Construction aus den einfachen Principien einander begegnen. Für unsern Zweck war der Nachweis von Interesse, dass auch in dieser Theorie der Materie nicht der Raum und die Materie vor der Bewegung, sondern beide durch die Bewegung gedacht werden. Wir begnügen uns zunächst mit dem allgemeinen Ergebniss, dass das Wesen der Materie, so weit es sich dem Geiste aufschliesst, nur durch die Bewegung zugänglich ist.

9. Wenn die Bewegung die Form der Dinge erzeugt, so erscheint uns nach der entwickelten Ansicht die Form als das *a priori* der Erkenntniss. Mit der Materie beschäftigt sich dagegen die gebundene Erfahrung. Der Gegensatz scheint auf den ersten Blick klar zu sein. Hier die begrenzende Form, dort der begrenzte Stoff; hier das Bestimmende, dort das Bestimmte. Schon in diesem ersten Unterschiede würde die grosse Bedeutung erhellen, die das apriorische Element in der Erkenntniss der äussern Welt übt. Die Form ist das Umfassende und zugleich das Scheidende; sie hebt das Allgemeine des Ganzen hervor und beschreibt das Besondere der Theile und fügt in klaren Umrissen die Glieder in einander. Da indessen die Form von innen wird, und nicht bloss äusserlich die Gegenstände umfährt, da die Bewegung selbst das Wesen der Materie ist und also die Form aus diesem Wesen unmittelbar hervorwächst: so hebt sich jener zuerst hervortretende Gegensatz auf, und die Glieder gehen in einander über. Es steigt daher die Bedeutung der Form. Wie die Materie nur durch die Bewegung und in der Bewegung erkannt wird, so nur durch die Formen und in den Formen, den Erzeugnissen der Bewegung. Denn die Sinneswahrnehmung hat, wie schon Aristoteles bemerkte, darin ihr Wesen, dass sie die Form von der Materie scheidet und als solche dem Geiste aneignet. Nur durch diese Formen offenbart sich uns in den empfangenden Sinnen die Materie.

So stehen sich Materie und Form nur in relativer Betrachtung entgegen. Je nachdem man die Form äusserlich und gleichsam als die blosse Oberfläche fasst, oder sie vielmehr aus der Bewegung des Ganzen entstehen lässt und diese Bewegung in die Energien der Materie verfolgt, wird man das Reich der Form und damit den Umfang alles dessen, was einer apriorischen Erkenntniss zugänglich ist, beschränken oder erweitern.

10. Ueber den Ursprung der mathematischen Erkenntniss sehen wir schon bei den Alten die Keime einer doppelten Ansicht. Plato stellt das Mathematische in das Reich des Idealen. Aristoteles nennt die Gegenstände der Mathematik

Gegenstände der Abstraktion,[1] „aus der Wegnahme entsprungen," ein stehender Ausdruck, der offenbar bezeichnet, dass die sinnliche Welt der Wahrnehmung das Erste ist, und aus dieser gegebenen Welt das Mathematische durch ein absonderndes Verfahren des Geistes gewonnen wird. Von den physischen Eigenschaften eines Körpers wird weggesehen, und die Gestalt wird abgeschieden und gleichsam herausgeschält, um ihre Verhältnisse zu erkennen. Darnach muss der handgreifliche Körper als das Erste gesetzt und die Fläche nur als die Grenze desselben und die Linie als die Grenze der Fläche und der Punkt als die Grenze der Linie bestimmt werden, so dass Fläche, Linie, Punkt eigentlich kein Wesen für sich haben, sondern nur darin bestehen, dass ein Anderes, das sie nicht selbst sind, aufhört. Diese Definitionen haben sich in der Geometrie fortgeschleppt — und doch hat schon derselbe Aristoteles die entgegengesetzte Ansicht als die richtigere ausgesprochen.[2] Aus dem Punkte werde die Linie, aus der Linie die Fläche u. s. w.; wie also Punkt und Linie das Frühere seien, so müssen auch aus diesem Früheren Linie und Fläche erklärt werden. Wie bei Aristoteles jener allgemeine Name der Mathematik und diese bestimmte Vorschrift zu reimen sind, würde in eine tiefere aristotelische Untersuchung einführen. Genug. Wie schon bei den Alten der Mathematik eine empirische Basis gegeben wurde, so erneuert sich diese Ansicht bis in die letzten Zeiten hinein,[3] und es liegt ein nicht allzu altes Beispiel vor, dass die Flächen oder Körper der Geometrie für Abblätterungen oder Aushöhlungen der Krystalle ausgegeben wurden. Indessen erhoben sich solchen Vorstellungen gegenüber diejenigen siegreich, welche gerade in der grossartigen Mathematik die Bürg-

[1] *τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως.* Vgl. über den Ausdruck des Vfs. Bemerkungen zu Aristoteles über die Seele III. 4. §. 8.

[2] *Topic.* VI. 4.

[3] Vgl. z. B. aus dem 16. Jahrhundert Telesius *de rerum natura iuxta propria principia* VIII 4. und Gruppe Wendepunkt der Philosophie im 19. Jahrhundert. S. 359.

Verdienst. Namentlich hat er darauf hingewiesen, dass die Continuität Moment der discreten und die Discretion Moment der continuirlichen Grösse sei,[1] und ebenso die oft übersehene Identität der extensiven und intensiven Grösse dringend hervorgehoben.[2] Es verlohnt sich indessen zu fragen, wie sich diese richtige Ansicht zu der Ableitung verhält. Ist sie der Ertrag der dialektischen Entwickelung oder Gewinn einer darüber stehenden umfassenden Anschauung? Es ist hier der Ort, in das näher einzugehen, was oben bereits beispielsweise angedeutet wurde.[3]

Hegel giebt unter der reinen Quantität folgende Bestimmung:[4]

„Die Quantität zunächst in ihrer unmittelbaren Beziehung auf sich oder in der Bestimmung der durch die Attraktion gesetzten Gleichheit mit sich selbst ist continuirliche, — in der andern in ihr enthaltenen Bestimmung des Eins ist sie discrete Grösse. Jene ist aber eben sowol discret, denn sie ist nur Continuität des Vielen; diese ebenso continuirlich, ihre Continuität ist das Eins als dasselbe der vielen Eins, die Einheit."

In diesem Paragraph werden die Begriffe der Attraktion, des Eins und des Vielen bereits vorausgesetzt. Sie sind nicht als der Quantität eigenthümlich betrachtet, sondern der Qualität zugerechnet, also als Eins und Vieles jenseits der äusserlichen Zahl, aus dem Begriffe des Seins hervorgehend.

Wir gehen demgemäss rückwärts und finden diese Begriffe zuerst in dem Fürsichsein, dem dritten Momente der Qualität, welches als die Negation des Negativen das Sein und Dasein zur Beziehung auf sich zusammennimmt. Die Bestimmungen lauten so:[5]

α) „Das Fürsichsein als Beziehung auf sich selbst ist Un-

---

[1] Vgl. besonders Logik I. S. 230 f. [2] Logik I. S. 255 ff.
[3] Im Abschnitt: dialektische Methode, S. 40 f.
[4] Encyklopaedie §. 100; vgl. Logik I. S. 211 ff.
[5] Encyklopaedie §. 96; vgl. Logik I. S. 173 ff.

achtung und Induction und Analogie, ihr Resultat nur vergleichungsweise Allgemeinheit, nur Annäherung des Grundes, aber keine strenge Nothwendigkeit. Wie die Mathematik verfährt und was sie leistet, das ist gerade die Weise, wie die Erfahrungswissenschaften nicht verfahren, und gerade das, was sie nicht leisten können. Jeder nothwendige Schritt, den die mathematische Wissenschaft thut, entrückt sie dem Gebiete der blossen Erfahrung.

Wir sagen, der blossen Erfahrung. Denn wenn es sich um die psychologische Entwickelung handelt, so ist es klar, dass der Geist nur in der Wechselwirkung mit den sichtbaren und tastbaren Figuren und von ihnen aufgefordert die construktive Bewegung üben lernt, welche die geistige Bedingung der sinnlichen Wahrnehmung ist, und dass insofern psychologisch nicht ohne Sehen und Tasten die Vorstellung der Figur und nicht ohne jenes Unterscheiden und Zusammenfassen, zu welchem die sinnlichen Dinge anleiten, die Vorstellung der Zahl zu Stande kommt. Wenn Mathematiker auf dem Wege der Abstraktion den empirischen Ursprung des Mathematischen verfolgen, aber hinzusetzen,[1] dass die geometrischen Figuren nicht für die Sinne, sondern für den Verstand sind: so geben sie dadurch zu, dass doch Intelligibles in dem sinnlichen Bilde das zuletzt Bestimmende sei.

Mit unserer Ansicht von der Bewegung als der ursprünglichen That des Geistes und der Natur eröffnet sich eine andere Ansicht von der aus ihr hervorgehenden Mathematik. Eine genetische Entwickelung ist zwar der Mathematik nicht fremd, aber mit der Annahme einer fertigen Anschauung von Raum und Zeit nicht zu vereinigen; sie ist aus dem Bedürfnisse der Sache entsprungen, aber namentlich noch nicht in die Grundbegriffe durchgebildet. Wir versuchen daher einen Blick in die Bildung der Elemente zu thun.

---

[1] Kästner über den mathematischen Begriff des Raumes in den philosophisch mathematischen Abhandlungen. S. 28. S. 46.

11. Zuerst über die Genesis des Geometrischen. Wir sahen bereits oben, dass sich durch die Bewegung der Punkt zur Linie dehnte, die Linie zur Fläche erweiterte, die Fläche zum Körper abschloss.[1] Dies galt im Allgemeinen. Wir fragen jetzt bestimmter, welche Thätigkeiten unterscheiden sich in der Bewegung, um eine Figur darzustellen?

Der Punkt ohne Raum hat grosse Schwierigkeiten. Wer sie nicht sehen will, fängt von dem gegebenen Körper an und setzt die Fläche als Grenze des Körpers, die Linie als Grenze der Fläche und den Punkt als Grenze der Linie. Ein solcher Geometer müsste entweder die Geometrie als Erfahrungswissenschaft und die Stereometrie vor der Planimetrie behandeln, oder eingestehen, dass ihm der Punkt und die Linie noch eine andere selbständige Bedeutung haben. Wenn dann der Grundsatz folgt, dass eine gerade Linie durch zwei Punkte völlig und ins Unendliche fortbestimmt sei: so hört schon der Punkt von selbst auf, blosse Grenze der Linie zu sein; denn die Linie geht gerade über ihn hinaus.[2] Dieser flache Begriff, der den Punkt nur als Grenze, mithin als blosse Negation, als leeres Aufhören fasst, das in ein Nichts übergeht, widerlegt sich selbst.

Wie ist aber der Punkt anders zu bestimmen? Sollen sich die geometrischen Gestalten von innen entwickeln, so muss man den Punkt, statt ihn in der Grenze verschwinden zu lassen, als das in der Entstehung Thätige begreifen, gleichsam als den schwellenden Keim jeder weitern Bildung. Wenn man

---

[1] Leibniz beschreibt in der *characteristica geometrica* (zuerst herausgegeben von C. J. Gerhardt in Leibnizens mathematischen Schriften. Bd. V. 1858. S. 148) die Bildung der Fläche mit den Worten *motu lineae tali, ut puncta eius non succedant sibi, sed ad nova loca deveniant*, und die Bildung des Körpers *superficiei motu tali, ut partes eius vel puncta sibi non ubique succedant.*

[2] Vorsichtiger behandelt Kästner den Begriff. „Anfangsgründe" 4. Aufl. S. 167, und Fries „die mathematische Naturphilosophie" S. 366 „der Punkt ist die Abstraktion eines einfachen Ortes." Legendre in seinen Elementen wiederholt hierin den Euklides.

ihm aber auf diese Weise eine positive in den Raum hineingesetzte Bedeutung beilegen will, so gefährdet man die Natur des Punktes, indem man ihm eine Ausdehnung giebt, die er doch gerade verneint.

So ergeben sich für die Erklärung zwei Grenzen, die das Falsche abhalten. Der Punkt darf weder im Aufhören noch in der Ausdehnung gefasst werden.

Nach der zum Grunde gelegten Ansicht kann der Punkt nichts anderes sein, als der Uebergang von der Ruhe zur Bewegung oder von der Bewegung zur Ruhe. So ist er der erste Träger desjenigen Widerspruchs, der in der Bewegung, sobald die darin enthaltenen Elemente zerlegt wurden, hervortrat. Derselbe Widerspruch, den die Eleaten in dem Ausdruck „der fliegende Pfeil ruht" kurz bezeichneten, ist gerade in dem Punkte, inwiefern er, der Ansatz der Bewegung, über sich hinausstrebt, eng zusammengedrängt. Diesen Widerspruch wird man im Punkte nicht los; der Punkt ist sein eigentlicher Sitz.

Der Punkt tritt nicht als ein neues Princip zu der Bewegung hinzu, sondern er gehört zu der Bewegung. Der betrachtende Geist macht im Punkte den Versuch, die Bewegung zu fixiren, und zu befestigen, was sich nicht befestigen lässt. Eine eigentliche Definition des Punktes ist nicht möglich, weil er kein Höheres, kein Allgemeineres vor sich hat. Der Punkt soll als ein Räumliches und doch ohne Abmessungen gedacht werden. Jenes geschieht, indem er als der Ansatz (das Potentiale) der Bewegung, dieses, indem er entweder vor der Bewegung, welche erst die räumliche Abmessung erzeugt, oder nach der Bewegung aufgefasst wird. In solchen Ausdrücken, wie die sind, zwei gerade Linien schneiden sich nur in Einem Punkte, die Tangente hat mit dem Kreise nur Einen Punkt gemein, herrscht die negative Seite des Begriffs, die Verneinung der Ausdehnung.

In der Bewegung liegt die Richtung. Wenn in die erste Richtung keine neue Bewegung eintritt, d. h. wenn sich die Richtung nicht verändert, so entsteht die gerade Linie.

Es kann scheinen, als ob mit der Richtung, insofern sie durch einen entfernten Punkt bestimmt wird, bereits vor der Erzeugung der geraden Linie der Raum angenommen werde, und dass also dennoch der fertige Raum die Voraussetzung der Entwickelung sei. Jedoch scheint es nur so. Wenn der Raum noch nicht gegeben ist, wie wir behaupten müssen, so kann auch bei der Bewegung von keiner Abweichung der Richtung rechts oder links, nach oben oder unten die Rede sein. Die ursprüngliche Bewegung vor der Vorstellung der Raumabmessungen ist daher nothwendig die Bewegung in der geraden Linie. Aus der geraden Linie lässt sich ohne die Richtung nach einem ausserhalb gesetzten Punkte der Kreis erzeugen und aus dem Kreis die Kugel, und die möglichen Richtungen im Raume sind dadurch sogleich bestimmt.

Wir kehren zur geraden Linie zurück. Die Richtung geht fort. Soll eine Figur werden, so muss die Bewegung abbrechen. Nur dadurch bestimmt sich die Linie. Wenn sich ferner die Linie aus sich heraushebt, um eine Fläche zu bilden, so muss ebenso die Bewegung abbrechen, und nur dadurch begrenzt sich die Fläche. Der Körper schliesst sich nur auf ähnliche Weise ab. Zur Richtung tritt die Hemmung hinzu. Dieses neue Moment ist nicht zu umgehen. Wenn man den Raum umschreibt und durch Begrenzung eine Figur eigentlich einsperrt: so enträth man scheinbar einer solchen Bestimmung. Wir dürfen indessen diese Weise, geometrische Gestalten zu bilden, nicht als eine ursprüngliche zugeben. Denn es wird dabei der Raum als fix und fertig vorausgesetzt, als ein unendliches Gefäss, das sich trotz aller Wunder von selbst versteht. Der Raum wird vielmehr selbst erst durch die Bewegung, real und ideal, wie wir zeigten. Soll also eine Figur entstehen, so muss die Bewegung absetzen oder sich in sich selbst hemmen. Was real diese Hemmung ist, kann logisch als Negation ausgesprochen werden. Ist nun dies negative Moment, das als Ruhe erscheint, eine blosse Ruhe und somit ein gerader Gegensatz? Wie in der Natur die Ruhe nur durch

ein Hineindrängen ist. Gerade so und um nichts besser verhalten sich die beiden ersten Argumente.

Eine solche Dialektik ist nichts als ein krauses Arabeskenspiel abstrakter Begriffe, und das Geschnörkelte und Verschlungene giebt den Schein des Tiefsinnigen her. Die klare Anschauung geht Einem dabei aus; da aber das reine Denken dies wie ein Postulat fordert, so hat sie schon halb gewonnenes Spiel.

Hegel fügt der Entwickelung eine Kritik der Attraktion und Repulsion bei, wie sie in Kants Construction der Materie aufgefasst sind, und dringt darin mit siegreichem Scharfsinn vor. Allein diese im Negativen glückliche Kritik hat einen schwachen positiven Halt.

Wäre die ganze Ableitung bis dahin richtig, so wäre die discrete Grösse nichts als das zerbrochene Eins und die continuirliche nichts als die Herstellung des Gebrochenen zur Einheit. Die Namen sind zwar für die Raum- und Zahlgrösse hergebracht, aber diese können noch nicht gemeint sein. Die Begriffe werden freilich so hoch emporgehalten, dass Raum und Zeit darunter fallen sollen;[1] aber das Eigenthümliche derselben bleibt draussen. Die Zahl wird alsbald näher abgeleitet, insofern sie, der sinnlichen Anschauung entzogen, der logischen Bestimmung näher liegt;[2] allein die Raumgrösse, die offenbar dem reinen Begriff als solchem entflieht, kommt nur beispielsweise in den Anmerkungen vor.

Und doch fragt es sich, ob die räumliche Anschauung in der Dialektik des reinen Gedankens müssig blieb. Mit der Bewegung, die, wie wir zeigten, allenthalben vorausgesetzt ist, schlich sich das Bild des Raumes, den die Bewegung erzeugt, stillschweigend ein. Schon in den ersten Bestimmungen der Qualität, lange vor der Geistesgeburt der Quantität, entdecken wir seine Spuren. So heisst es unter dem Abschnitt vom Da-

[1] Vgl die Anmerkung zur Encyklopaedie §. 100. Logik I. S. 230.
[2] Encyklopaedie §. 102. Logik I. S. 232 ff.

des Kreises eine rollende Fortbewegung desselben in demselben Plane und in gerader Linie und einen auf der Peripherie fixirten Punkt voraussetzt, anders in der Spirale, welche nach dem Gesetz eines Kreises entsteht, aber mit der Abänderung, dass während der Drehung um den Mittelpunkt der Radius sich stetig verkürzt, worin sich eine Gegenbewegung darstellt.

Die Figur ist erzeugt. Ihr Raum ist durchlaufen und bestimmt. Steht sie nun vor uns da? Wir zweifeln daran, es sei denn, dass wir unwillkürlich ein Drittes hinzugethan hätten. Es ist nämlich das Eigenthümliche der Bewegung, dass sie das, was sie in dem einen Augenblick setzt, in dem andern aufhebt, und was sie in dem einen erwirbt, in dem andern loslässt. Kann nun diese Bewegung den Besitz eines bleibenden Ganzen gewähren? Wenn der Geist nur in der Bewegung lebte, in diesem unaufhörlichen Entstehen und Vergehen, so dass ihm nur der Akt der durchfahrenden Bewegung bewusst wäre: so schwände ihm das eben Durchlaufene mit jedem Fortschritt und nie ergriffe er aus dem Wechsel der Bewegung die geschlossene Figur. Damit also das ruhende Bild der Ertrag der Bewegung sei, muss das durch die Bewegung Erzeugte oder die durchfahrene Bahn wie mit einem umfassenden Blick festgehalten werden. Diese dritte Thätigkeit bildet das Ganze als solches und erzeugt daher die Ruhe, die in dem befriedigten Anblick eines in sich zusammengenommenen Ganzen liegt. Sie erzeugt die Ruhe, aber ist sie nicht selbst. Da sie zusammenhält, ist sie wesentlich wieder Bewegung und zwar die Bewegung auf die Einheit des Aktes bezogen, die Bewegung, die das in der ersten beschreibenden Bewegung Vergangene wieder erzeugt und gegenwärtig erhält. Ohne diese wären die Gebilde der Bewegung dem Augenblick verfallen, und der Geist offenbart in dieser das Momentane durchdringenden Thätigkeit seinen Sieg über die Zeit.

Auf diese Weise wirken drei Thätigkeiten zusammen, wenn eine Figur entstehen soll; es ist die Bewegung, die sich in sich als erzeugend, hemmend und zusammenhaltend bestimmt.

Was hier in der idealen Entstehung beobachtet und analytisch nachgewiesen ist, das zeigt ebenso die Natur, wo sie Gestalten darstellt. Die Materie dehnt sich von innen und hat nach dem Gesetze des Lebens Mass und Grenze in sich; und soll sich eine Gestalt erheben, so muss sich das Erzeugte durch die immer neu durchdringende Bewegung und Gegenbewegung erhalten. Eine bloss fliessende Bewegung der Materie ergiebt keine Figur.

Das auf diese Weise erzeugte Bild, wenn wir uns hier an jene ideale Entstehung halten, ist die Raumgrösse der Geometrie; sie ist construirt, nicht definirt.

Wenn wir die drei Arten der Bewegung nach ihrer Bedeutung bestimmen, so schafft die den Raum erzeugende Bewegung den Stoff der Figur, die gestaltende Gegenbewegung nach der Verschiedenheit, in der sie sich mit der ersten verschmilzt, die Form, und die zusammenhaltende Durchdringung die Einheit des Ganzen. Diese drei Bewegungen, deren Funktion wir unterschieden haben, sind in der geistigen That untrennbar eins.

In dem zweiten Moment gestaltet sich recht eigentlich die Figur, und es entwirft sich in ihm das bestimmende Gesetz derselben, das durch das dritte zum bleibenden Wesen des Ganzen wird. Inwiefern alle drei Thätigkeiten wesentlich eins sind, kleidet sich das Gesetz unmittelbar in die Anschauung, und die Anschauung regelt sich durch das Gesetz. Wenn man die Erzeugung der Figur beachtet und mit dem Begriffe völlig deckt, so sind daraus wie aus dem Wesen die einzelnen Eigenschaften abzuleiten. Die Gleichungen der Curven sind solche Gesetze in eine Formel gefasst. Wenn man sie auf die Anschauung anwendet, so stellen sie einzelne Sätze dar. Es haben sich Gesetz und Bild, Verstand und Anschauung auf das innigste durchdrungen. In diesem Gleichmass des Gegenstandes liegt der Reiz und die bildende Kraft der Geometrie.

Die Raumgrösse, in deren Ursprung die stetige Bewegung vorherrscht, heisst continuirliche Grösse.

sein: „Das als von der Bestimmtheit als unterschieden festgehaltene Sein, das Ansichsein, wäre nur die leere Abstraktion des Seins. In Etwas ist die Bestimmtheit eins mit seinem Sein, welche nun zugleich als Negation gesetzt, Grenze, Schranke ist.“[1] Es versteht sich von selbst, dass auch jenseits des Raumes Zahl und Begriff ihre Grenzen haben. Wenn sich aber das Dasein begrenzt, so führt das unmittelbar in die räumliche Anschauung hinein, wie sich dies in der ganzen Erörterung der Logik an jedem Ausdruck und an jedem Beleg zeigt. Was im Allgemeinen gesagt ist, wird an Linie, Fläche, Körper nachgewiesen. Ohne solche stillschweigend beispringende Anschauungen würde das Allgemeine ganz unverständlich bleiben. Es liegt hier von Neuem eine Hinweisung auf die ursprüngliche That unseres Denkens, die erst in Klarheit dastehen muss, ehe sich die Abstraktionen regen dürfen.

Auf gleiche Weise dürften bei Hegel schon die Bestimmungen der Qualität die Zahl in sich enthalten. Wenn das Endliche negirt wird, aber immer wieder entsteht, wenn das Etwas ein Anderes wird, aber wieder das Andere ein Etwas, wenn so ein Progress ins Unendliche dargestellt wird:[2] so liegt der Begriff der Wiederholung unmittelbar darin. Mit derselben ist der Stoff der Zahl gegeben, und die Zahl könnte daher füglich an diesem Orte entstehen und brauchte nicht erst auf jene „Selbstzersplitterung“ des Eins[3] wie auf die Bedingung ihres Ursprungs zu warten. Es kommt hier nur darauf an, wie man's mit der Dialektik halten will.

So viel über die dialektische Ableitung der discreten und continuirlichen Grösse. Die extensive und intensive hängen damit genau zusammen.

„Die Grenze ist im Quantum mit der Quantität selbst identisch; als in sich vielfach ist sie die extensive, aber als in sich einfache Bestimmtheit die intensive Grösse

[1] Encyklopaedie §. 92, vgl. Logik I. S. 133 ff.
[2] Encyklopaedie §. 93. 94. [3] Logik I. S. 194.

sich bezieht, und es bezieht sich etwas nur auf sich, inwiefern es sich als Ganzes gegen Anderes absetzt und in sich zusammennimmt. Was sich räumlich in der Entstehung der Figur unterscheiden liess, das ist zeitlich in dem Eins, als Element der Zahl, enthalten.

Wie sich nun dies Eins wiederholen kann, das wird nur durch die Vorstellung der Zeit klar, und wie aus den einzelnen eine neue höhere Einheit zusammengefasst wird, nur durch die stetige Bewegung, die sich durch alle hinzieht. Da die Zahl die blosse Wiederholung als solche bezeichnet, so sind die einzelnen ihrem Ursprunge nach gleichartig und widerstreben einer neuen Vereinigung nicht.

Die Entstehung der Zahl bedarf zunächst nicht des Raumes, des äussern Gebildes der Bewegung. Wenn die Thätigkeit als solche, nach ihrem innern Wesen aufgefasst, sich in sich unterscheidet und wiederholt, so ist der Zahl Bahn gemacht. Jedoch darf die mitwirkende Bewegung nicht verkannt werden. Wenn sich die Thätigkeiten zu einer Einheit absetzen, so thut das die hemmende Bewegung, die der Negation entspricht; und wenn die wiederholten Thätigkeiten oder Einheiten in ein Ganzes zusammengedacht werden, so geschieht es durch eine durchgehende Bewegung. Da diese immer vom Gegenbild des Raumes begleitet wird, so erzeugt sich für die unsinnliche Zahl nothwendig eine entsprechende sinnliche Anschauung des Raumes. Der Raum ist jedoch das Zweite und Nachfolgende, nicht das Erste und Ursprüngliche.

Die Vorstellung der Zahl kann auch von der räumlichen Bewegung ausgehen. Wenn die gerade Linie aus der sich selbst gleichen Richtung entsteht, so ergeben sich zwei Punkte als Grenzen. Wenn das Quadrat unter bestimmten Bedingungen durch die aus sich heraustretende Linie beschrieben wird, so erzeugen sich vier Seiten. Oder wenn die Linie, die Figur — das von der Bewegung erzeugte Gebilde — in sich zerbricht, so entsteht mit Einem Schlage eine Vielheit, welche, aus der Einheit geworden und auf diese zurückbezogen, unmittelbar

oder vielmehr der Qualität? Wie passte sie überall in eine Reihe von Begriffsbestimmungen, die das Sein als solches ausmachen sollen?

„Die intensive Grösse ist zunächst ein einfaches Eins der Mehreren; es sind mehrere Grade; bestimmt sind sie aber nicht, weder als einfaches Eins, noch als Mehrere, sondern nur in der Beziehung dieses Aussersichseins oder in der Identität des Eins und der Mehrheit. Wenn also die Mehreren als solche zwar ausser dem einfachen Grade sind, so besteht in seiner Beziehung auf sie seine Bestimmtheit; er enthält also die Anzahl. Wie zwanzig als extensive Grösse die zwanzig Eins als discrete in sich enthält, so enthält der bestimmte Grad sie als Continuität, welche diese bestimmte Mehrheit einfach ist; er ist der zwanzigste Grad, und ist der zwanzigste Grad nur vermittelst dieser Anzahl, die als solche ausser ihm ist."

An dieser Stelle ist eigentlich nur der Begriff der Ordnungszahlen beschrieben und nichts weiter. Wenn man den Grad eines Kreises vor Augen hat, so mag dies hinreichen; aber man spricht dann nicht von dem Grad einer intensiven Grösse. Der zwanzigste Grad eines Quadranten hat allerdings die 19 früheren ausser sich; aber der zwanzigste Grad Hitze trägt die früheren in sich; er hat sie gesteigert und kann zu ihnen wieder herabsinken. Der intensivere Grad enthält zwar nicht räumlich die niederen Grade, aber zeitlich und der Kraft nach.

Wie wird nun weiter die Identität des Extensiven und Intensiven dargethan? „Insofern die intensive Grösse erstens die einfache Bestimmtheit ist, ist sie bestimmt gegen andere Grade; sie schliesst dieselben aus sich aus und hat ihre Bestimmtheit in diesem Ausschliessen. Aber zweitens ist sie an ihr selbst bestimmt; sie ist dies in der Anzahl als in ihrer Anzahl, nicht in ihr als ausgeschlossener, oder nicht in der Anzahl anderer Grade. Der zwanzigste Grad enthält die zwanzig an ihm selbst, er ist nicht nur bestimmt als unterschieden vom neunzehnten, einundzwanzigsten u. s. f., sondern seine Bestimmtheit ist seine Anzahl. Aber insofern die Anzahl die

denken. Ihre Vorstellung kehrt in den einfachsten Operationen wieder. Das Zuzählen und Abzählen verräth sie im Hintergrunde. Die entgegengesetzten Grössen entstehen durch Bewegung auf einer Linie, und die imaginäre Grösse ($\sqrt{-1}$), arithmetisch ein Räthsel, hat als Ausdruck einer lateralen Grösse (als Perpendikel auf einer Geraden) ihre klare Bedeutung und realen Werth. Solche Wahrnehmungen bestätigen rückwärts das allgemeine Prius der Bewegung.

Die Zahl, als aus dem Elemente der Zeit entspringend, ist im Vergleich mit der Anschauung der Raumgrösse bildlos. Daher ist sie schon von Kant als das reine Schema einer Grösse, inwiefern diese ein Begriff des Verstandes ist, bestimmt worden.[1] Die bildlose Zahl, über die sinnliche Anschauung erhoben, ist mithin der Anfang des Gedankens; und schon Plato hat sie bedeutsam zwischen die Welt der Sinne und der Ideen in die Mitte gestellt.

Die Zahl ist hiernach construirt, nicht definirt, und sie heisst nach dem vorherrschenden Momente des unterbrochenen Zusammenhanges discrete Grösse.

Durch den Gegensatz von stetiger und discreter Grösse hat man nach Aristoteles Kategorien[2] den Unterschied von Geometrie und Arithmetik bestimmt. Man hat dabei das vorwaltende Merkmal zu einem ausschliessenden gemacht und lange übersehen,[3] dass die Figur ebenso die Discretion, wie die Zahl die Continuität in sich trägt. Denn wenn, wie wir zeigten, in der Zahl die zusammenfassende und in der Figur die absetzende Bewegung mitwirkt, so hat an der Figur die Zahl, und an der Zahl das Stetige wesentlichen Antheil. Beispiele liegen nahe. Die Vielecke sind, was sie sind, durch die Zahl. Zahlenreihen und figurirte Zahlen stellen ausser dem Zusammenhang in jeder einzelnen Zahl das Stetige vor Augen. Wenn die Discretion als das Princip der Zahl angesehen wird, so fragt sich, ob das

---

[1] Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 182 ff. Werke II. S. 126 ff.
[2] c. 6. [3] Vgl. Hegel Logik I. S. 233.

reine Zahlprincip allein die Arithmetik erzeugt. Es erstreckt sich in seiner Herrschaft so weit, als ein Eins zugezählt und abgezählt wird; denn diese Eins sind darin als gesondert gedacht, starr und für sich geschlossen. Ist nun die Arithmetik nichts anderes, als eine Vereinfachung dieser Einen Thätigkeit, als die Darstellung der Verzweigung des Zuzählens und Abzählens? Es herrscht allerdings dies Eine Princip durch die vier Species hindurch. Multiplication und Division können als ein abgekürztes Addiren und Subtrahiren gefasst werden. Aber in den Brüchen reicht die Betrachtung der discreten Grösse nicht mehr aus. Es schiebt sich ein geometrisches Princip unter. Die Einheit wird als Continuum gedacht, und nur dadurch kann der Begriff der Theile entstehen. Sind die Theile gegeben, so werden sie zwar wie einzelne Einheiten als discrete Grössen behandelt, jedoch unter fortdauernder Rücksicht auf ihr Ganzes; und es läuft der Nebenbegriff des Continuums, aus dem die Theile entstanden sind, durch die ganze Bruchrechnung hin.[1]

13. Nachdem die Genesis der Figur und Zahl dargestellt ist, mag von ihr aus noch ein Rückblick auf die Frage geschehen, ob die reine Mathematik empirischen oder apriorischen Ursprungs ist.

In der Bildung des Geometrischen thut sich Ein Grundbegriff kund, welchen die Erfahrung, in den Wechsel der fliessenden Erscheinungen hineingestellt, aus ihren Gegenständen nicht herausziehen kann. Es ist der Begriff des Identischen, in welchem der Geist der Bewegung die Ruhe, dem Veränderlichen das sich selbst Gleiche entgegenstellt. Die gerade Linie, das Grundgebilde der Geometrie, hat ihr Wesen in der mit sich selbst identischen Richtung. Da es auch eine sich stetig verändernde (continuirlich variable) Richtung geben kann, wie wir z. B. von der Richtung der Curve reden, welche ein geworfener Körper beschreibt: so ist der Begriff der Richtung allgemeiner, als der Begriff der geraden Linie. Es ist ein Irr-

---

[1] Vgl. Herbart Metaphysik 1829. II. §. 242. S. 190.

thum, in dem Begriff der Richtung, welche unbestimmt das Wohin der Bewegung bezeichnet, schon das Merkmal der geraden Linie als den allgemeinern Begriff zu finden, so dass eine Erklärung der geraden Linie durch eine irgendwie beschaffene Richtung ein Cirkel wäre. Vielmehr ist der Begriff der Richtung, unmittelbar aus der Bewegung entspringend, das allgemeinere Element, und die gerade Linie ist der Weg eines sich in identischer (unveränderter) Richtung bewegenden Punktes. Wenn ferner die gerade Linie sich aus sich herausbewegt, um eine Ebene zu erzeugen, deren Wesen es ist, dass sich in ihr nach allen Richtungen gerade Linien ziehen lassen: so wird das Identische von Neuem vorausgesetzt. Indem sich der Radius um das Centrum dreht, um den Kreis zu beschreiben, ist in dieser Bewegung der identische Punkt die Stütze. Ohne dies Identische, das der Geist den geometrischen Figuren eingestaltet, bald einfach, wie in der geraden Linie, bald verschlungener, wie z. B. im Kreise theils durch die gerade Linie als Radius theils durch den Mittelpunkt, gäbe es keine Geometrie. Die Gestalten haben darin ihr Wesen und ihre Erkennbarkeit; sie entstehen durch die Hülfe des Identischen und werden in ihren Gesetzen durch die Hülfe desselben Identischen verstanden. Es ist z. B. eine wesentliche Methode der Geometrie, den schwierigeren Gestalten durch die einfachsten identischen Gebilde, die gerade Linie und ihre sich gleich bleibenden Beziehungen, beizukommen, z. B. den Curven durch rechtwinklige gerade Linien (durch Coordinaten).

In der Bildung der Zahlen ist das Eins, dessen Wiederholung den Stoff der Zahlen schafft, eine Darstellung des Identischen, das Element, das sich selbst gleich bleibend für die ferneren Zahlen die Grundlage des Identischen ist. Ueberdies offenbart die Zahlenordnung in dem System der Grundzahl die geistige Schöpfung. Das dekadische Zahlengesetz, dessen Grundzahl weder zu gross ist, um die anschauliche Uebersicht seines Inhaltes zu erschweren, noch zu klein, um für grosse Mengen unübersichtliche Exponenten (eine zu grosse Anzahl

Betrachtung früh erregt, und diese bereitete die grössten Entdeckungen und Erfindungen vor. Die Theorie hat früher durch die Voraussetzung des geradlinig bewegten Lichtstrahls construirt und gerechnet, und in neuester Zeit sind ihr durch die Voraussetzung und Berechnungen der wellenförmigen Schwingungen die schwierigsten Erklärungen gelungen. In die Akustik und die Lehre von der Wärme dringt die Mathematik auf dem Rücken der Wellenbewegungen ein. Die elektrischen und magnetischen Ströme öffnen ihr ein anderes Feld. Auf allen diesen Gebieten beobachten wir dieselbe Thatsache. Die Bewegung bildet das Mittelglied zwischen der reinen Mathematik und der Empirie; und ohne diese Vermittelung würden sie nimmer zu einander kommen.

Dass allein die Bewegung das Mittel ist, durch welches die mathematische Betrachtung in die Gegenstände der Erfahrung eingeht, scheint namentlich die weitgreifende Anwendung der Differential- und Integralrechnung zu beweisen, indem sie nur da eintreten kann, wo Grössen als des Wachsens und Abnehmens fähig und überhaupt als veränderlich gedacht werden. Durch den gemeinsamen Begriff der Continuität der Bewegung dringt diese höhere Rechnung von den Funktionen der Zahlen in die Erzeugung der Raumgrössen und endlich in die Wechselwirkung der Kräfte vor. Welches Feld der Erfahrung wäre in neuerer Zeit von der Mathematik ohne die Hülfe dieses Calculs erobert und beherrscht!

Diese umfassenden Facta der Wissenschaft würden schon empirisch die Beobachtung darauf hinweisen, in der Bewegung das ursprüngliche Element zu suchen, das, dem Denken und Sein gemeinsam, beide vermittelt. Die reale Bewegung, in der Materie gebunden, ist im Geiste gleichsam frei geworden; und diese Freiheit giebt die grosse Möglichkeit, den verschlungenen Gang der äussern Bewegung nachzubilden und unter gegebenen Bedingungen sogar vorzubilden.

Aus der schöpferischen Bewegung des Geistes, dem Gegenbild der räumlichen, entspringt die reine mathematische

Nach allen diesen Richtungen ist das Identische, das aus keiner Erfahrung entspringen kann, das Zeichen und Siegel der Mathematik als apriorischer Wissenschaft.

Die Begriffe des unendlich Grossen und unendlich Kleinen weisen auf denselben Ursprung zurück. Ueber die Erfahrung hinausgehend, welche allenthalben Begrenztes darbietet, stellen beide keine Grenze dar, sondern drücken das nur gedachte Ergebniss eines ohne Hemmung fortgehenden, Grössen erzeugenden Processes, einer fortgehenden stetig zunehmenden und stetig abnehmenden Bewegung aus. Das mathematisch Unendliche ist im Process begriffen. Keine Abstraktion aus der Erfahrung vermag einen solchen Gedanken zu erzeugen.

Ebenso wenig vermag eine Idealisirung der Erfahrung die geometrischen Gestalten in dem Sinne hervorzubringen, wie die wissenschaftliche Geometrie sie denkt, es sei denn dass das Urbild, wonach der Geist die Erfahrung idealisirt, schon im Geiste liege oder von ihm entworfen sei. Woher käme dem Geist der Trieb zu idealisiren, wenn er nicht aus sich das Motiv nähme? In der Kunst idealisiren die geistigen Griechen, aber die pünktlichen Holländer ahmen nach. Das Idealisiren in der Erfahrung offenbart den die Erfahrung dominirenden Geist. Die empirische Theorie vom Ursprung der Mathematik, welche das Idealisiren zu Hülfe nimmt, erkennt dadurch ihr Gegentheil an.

Wenn man von der Empirie eines bewegten Körpers ausgeht und daraus die geometrischen Elemente, wie den Punkt, die gerade Linie u. s. w., herausscheidet: so hat man den bewegten Körper nur durch die construktive Bewegung des Geistes nachgebildet und sich angeeignet und muss consequenter Weise diese als das Prius setzen.[1]

[1] Diese Bedenken dürften auch Ueberwegs scharfsinnigen Versuch einer Erörterung der geometrischen Principien treffen in Klotz Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik XVII. Supplementband. 1. Heft. 1851.

So wird von verschiedenen Seiten das *a priori* der reinen Mathematik gefordert oder bezeugt.

14. Im Obigen ist nachgewiesen, wie die Grösse (Figur und Zahl) für die Anschauung wird, und wir müssen auf jede Definition verzichten, die sie unabhängig wie mit einem blossen Ausdruck des Verstandes zu bezeichnen unternähme. Wird die Grösse als das bestimmt, was sich vermehren oder vermindern lässt, oder was die Vorstellung von Theilen in sich trägt, so treibt man sich in einem Cirkel herum;[1] denn vermehren und vermindern, ein solcher positiver und negativer Comparativ, setzt die Vorstellung „gross“ bereits voraus; und die Vorstellung von Theilen besagt nichts, es sei denn dass man das mögliche Ganze eines Begriffs, überhaupt einer geistigen Thätigkeit fern halte und stillschweigend das Bild einer Grösse unterschiebe.

Wenn Hegel die Quantität,[2] die weiter zum Quantum fortgeht, als „die Bestimmtheit“ definirt, „die dem Sein gleichgültig geworden, eine Grenze, die ebenso sehr keine ist, als das reine Sein, an dem die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit ihm selbst gesetzt ist:“ so wird darin nur gesagt, was die Quantität nicht ist. Soll damit gemeint sein, dass sich die Grösse zum Wesen äusserlich verhält, indem z. B. dasselbe Dreieck (qualitativ gefasst, nach dem Gesetz der identischen Winkel) in einem grössern und kleinern Raume beschrieben wird, und z. B. in den Entfernungen der Himmelskörper und in der ähnlich construirten Zeichnung des Astronomen als dasselbe erscheint; soll damit gemeint sein, dass „unbeschadet einer Veränderung der Grössenbestimmung, einer vermehrten Extension oder Intension, die Sache, z. B. ein Haus, Roth nicht aufhöre Haus, Roth zu sein:“ so ist eine solche Gleichgültigkeit der Quantität zur Qualität sehr zu beschränken, und sie hebt sich, je eigenthümlicher das Wesen gefasst wird, desto mehr

---

[1] Hegel Logik I. S. 211. Christian Wolff sagt in seiner Weise: „Die Grösse wird ausgenommen, weil man Einem diese nicht mit blossen Worten begreiflich machen kann.“ Anfangsgründe der Geometrie. 1734. S. 66.

[2] Logik I. S. 207 ff. Encyklop. §. 99.

auf. Denn Wesen und Erscheinung, Qualität und Quantität durchdringen einander bis zur Harmonie. Sollte es aber heissen, dass sich die Quantität nicht zu jeder, sondern nur zu der vorangehenden Qualität, also zum Sein, Dasein, Fürsichsein gleichgültig verhalte: so thut sie es allerdings; denn während die Vorstellung der Quantität etwas **setzt**, sind reines Sein, Dasein, Fürsichsein ausgehöhlte Reflexionen; und gegen ein solches Nichts der Abstraktion ist die Anschauung der Quantität gewiss gleichgültig. In einer solchen Erklärung: „die **Quantität** ist das reine Sein, an dem die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit dem Sein selbst, sondern als **aufgehoben** oder **gleichgültig** gesetzt ist", fehlt das Wesentlichste, das jedoch den Kategorien des reinen Denkens schlechthin unzugänglich ist, das **Bild** der Grösse. Wenn die Vorstellung, sonst vom reinen Begriff verschmäht, nicht dies Beste gefällig hinzuthäte, so könnte man sich bei jener bloss verneinenden und daher völlig unbestimmten Erklärung alles Mögliche denken, z. B. einen Traum des reinen Seins; denn auch im Traume ist die Bestimmtheit nicht mehr eins mit dem Sein, sondern gleichgültig.

15. Es ist bemerkt worden, dass die discrete Grösse eine Continuität, die continuirliche eine Discretion einschliesst. Dass sich auf diese Weise die Vorstellung des Stetigen und die des Unterbrochenen einander fordern, tritt als eine Thatsache da hervor, wo die Geometrie in Arithmetik und die Arithmetik in Geometrie übergeht. Der tiefere Zusammenhang ist zum Theil unerkannt geblieben. Wir heben einen wichtigen Punkt hervor.

Euklides hat folgende Bestimmungen:[1] „Wenn zwei Zahlen einander vervielfältigen, so heisst die daraus entstehende Zahl oder das Produkt eine **Flächenzahl**; die Zahlen aber, welche einander vervielfältigt haben, heissen ihre Seiten. — Wenn drei Zahlen einander vervielfältigen, so heisst die daraus entstehende Zahl oder das Produkt eine **Körperzahl**: die Zahlen aber, welche einander vervielfältigt haben, heissen ihre

[1] Vgl. Element. VII. Def. 16 ff.

Seiten. — Eine Quadratzahl ist diejenige, deren beide Seiten einander gleich sind. Eine Kubikzahl ist diejenige, deren drei Seiten einander gleich sind.“ So hat sich der geometrische Name des Quadrats und Kubus als gleichbedeutend mit der zweiten und dritten Potenz einer Wurzelzahl dergestalt gäng und gäbe erhalten, dass der Sinn seines Gepräges im gewöhnlichen Gebrauch fast verwischt ist. Umgekehrt wird gelehrt: „Jedes rechtwinklige Parallelogramm sei ein Produkt aus den beiden geraden Linien, welche den rechten Winkel einschliessen.“ Man behauptet auf diese Weise eine Multiplication von Linien. Wie ist eine solche möglich, da vielmehr nach dem Grundbegriff der Multiplication der eine Faktor eine reine und unbenannte Zahl sein muss?

Eine Linie mit der Zahl 3, 4 u. s. w. multipliciren heisst etwas ganz anderes, als sie mit einer andern Linie, einer gegebenen Länge multipliciren. In jenem Fall bleibt das Produkt eine Linie; sie verlängert sich; in diesem wird es eine Fläche. Mit der Fläche wird wieder die Linie multiplicirt, und es entsteht ein Körper. Wenn aber eine Linie mit einer Linie oder mit einer Fläche multiplicirt wird, so wird ein Ding mit einem andern multiplicirt. Das ist im Allgemeinen ein Ungedanke.[1] Was berechtigt denn die Eine Ausnahme der Linie? Und wenn sie gestattet ist, warum kann eine Linie nicht wiederum den Körper multipliciren?

Wir bleiben zunächst bei dem planimetrischen Satze, da sich stereometrisch nur das wiederholt, was planimetrisch geschieht.

Wenn man eine Begründung der Sache sucht, so ist man im Zusammenhang des Systems zunächst darauf gewiesen, dass sich zwei Rechtecke zu einander verhalten, wie die Produkte ihrer Grundlinien und Höhen. Dieser Satz fusst auf den frühern. Zwei Rechtecke von derselben Höhe verhalten sich unter einander wie ihre Grundlinien. Der Beweis dafür ist, wenn die Grundlinien commensurabel sind, einfach. Sind sie incommen-

[1] Vgl. Hegel Logik I. S. 368 ff.

einige ist, und die Bestimmtheit ist zugleich wesentlich als Anzahl, so ist er extensives Quantum." „Die extensive Grösse geht in intensive Grösse über, weil ihr Vieles an und für sich in die Einheit zusammenfällt, ausser welcher das Viele tritt. Aber umgekehrt hat dieses Einfache seine Bestimmtheit nur an der Anzahl und zwar als s e i n e r; als gleichgültig gegen die andern bestimmten Intensitäten hat es die Aeusserlichkeit der Anzahl an ihm selbst; so ist die intensive Grösse ebenso wesentlich extensive Grösse."

Diese Worte lehren kurz Folgendes. Der Grad der intensiven Grösse ist in dem Auf und Ab der Scala durch die Ordnungszahl bestimmt. Es gehört diese Zahl in der Reihenfolge zu seinem Wesen, und da sich die Zahl in eine Vielheit ausdehnt, so ist insofern die intensive Grösse zugleich extensiv. Umgekehrt nimmt sich die Menge der Zahl in eine Einheit also zusammen, dass in dem einfachen Ganzen die Ausdehnung der Vielheit gleichsam erlischt. Z. B. der zwanzigste Grad (intensiv) ist durch die Zahl zwanzig bestimmt und durch die Reihe der vorangehenden Grade bedingt; die Vorstellung trägt daher die Extension in sich. Wiederum fällt die Zahl zwanzig trotz der Vielheit in einen einfachen Gedanken zusammen und kann daher selbst als Einheit gelten. Das Extensive der Anzahl zieht sich in die Intensität der Einheit zusammen.

Die Identität der extensiven und intensiven Grösse, auf diese Weise gefasst, ist sehr plan und nichts anderes als ein und dasselbe gegebene Ding und zwar die Zahl von zwei Seiten angesehen. Ist das aber dieselbe Identität, die vielmehr ein lebendiges Uebersetzen der innern Kraft in die äussere Wirkung ist? Hegel nimmt es später so, als sei dieses bewiesen, aber nicht jenes, und hat in der folgenden Anmerkung bedeutungsvolle Beispiele. Unter andern sagt er, um die behauptete Identität zu belegen: „Die Wärme hat einen G r a d; der Wärmegrad, er sei der 10te, 20ste u. s. f., ist eine einfache Empfindung, ein Subjektives (Intensives?). Aber dieser Grad ist ebenso sehr vorhanden als e x t e n s i v e Grösse, als die Ausdehnung

+ 4 + 4; jede Einheit der Drei ist zu Vier geworden. Wenn wir das Eins in der Zahl dem Punkt der Linie vergleichen, so geschieht in der Entstehung der Fläche dasselbe. Indem die ganze Linie aus sich heraustritt, so dass alle Punkte derselben in Bewegung gesetzt werden: so wird dadurch jeder Punkt zu einer Linie. Durch diesen Vorgang entsteht die Fläche des Rechtecks, wenn die Bewegung, wie im einfachsten Falle geschieht, nach dem rechten Winkel gerichtet wird. Aus jedem Punkt, d. h. aus jeder Einheit der Basis, wird eine Linie, gleich der Seite des Rechtecks; oder nach dem obigen Begriff der Multiplication: die Höhe multiplicirt die Grundlinie.[1] So ergiebt sich einfach durch die Entstehung der Sache der Satz, dass ein Rechteck das Produkt seiner Seiten ist, und es erhellt die Bedeutung und das Recht, das Quadrat von der Zahl der zweiten Potenz zu gebrauchen. Es folgt nun rückwärts, dass sich Rechtecke immer verhalten müssen, wie die Produkte ihrer Seiten, und weiter rückwärts, wenn die Höhen gleich sind, wie die Grundlinien. Diese Rückschlüsse sind nichts als Zergliederungen des Lebendigen. Es sind Abstraktionen aus der concreten Erzeugung der Figur. Die euklidische Geometrie legt sie als das scheinbar Einfache zum Grunde und will daraus das Ganze zusammensetzen. Dass der Versuch die Sache

[1] Der Ausdruck der gegebenen Erklärung kann nach der ganzen Ansicht nicht so verstanden werden, als ob die Linie aus Punkten zusammengesetzt sei. Wenn die Linie aus der Bewegung des Punktes entsteht, so ist der Punkt, der Träger der Bewegung, allenthalben in der Linie. Wir dürfen die Schwierigkeit, dass in der Linie, die sich aus sich herausbewegt, gleichsam unendliche Punkte multiplicirt werden, durch einen Blick auf die Multiplication mit Zahlen erläutern. Jede Zahl kann gemäss der in ihr enthaltenen Möglichkeit der Theilung so gedacht werden, als ob sie aus unendlichen Theilen bestehe. Wie in der arithmetischen Multiplication jeder bestimmten Zahl diese gedachten unendlichen Theile vervielfacht werden: so in der Multiplication der Linie mit der Linie die in ihr gedachten unendlichen Punkte. Diese Aehnlichkeit ist jedoch auch wieder unähnlich, da die unendliche Theilung in der Zahl nicht nothwendig mitgedacht wird, während die Linie, aus der Bewegung des Punkte entsprungen, diesen ursprünglich in sich trägt.

denn das Gebilde der subjektiven Anschauung eine Bedeutung in der Erfahrung haben? Wie geschieht es denn, dass, was von aussen durch die Sinne kommt, nicht bloss unter die vorgebildeten Formen der Anschauung fällt, sondern ein eigenes mathematisches Gesetz, das ihm nicht vom Geiste aufgedrückt ist, als seine innerste Natur darstellt? Wie können empirische Elemente rein behandelt werden? Oder nähme auch hier nur der Geist aus den Dingen heraus, was er selbst unbewusst hineingelegt hätte? Zu einer solchen niederschlagenden Folgerung muss eine Ansicht, wie die kantische, kommen, wenn sie die grosse Thatsache der mit Nothwendigkeit vordringenden angewandten Mathematik zu verstehen unternimmt.

Fragen wir die Wissenschaften selbst. Was ist der Mittelbegriff, der die empirischen Elemente mit der reinen Mathematik verbindet, wenn sich die Erscheinungen und Mächte der Physik mathematischen Rechnungen und Constructionen unterwerfen?

In der Astronomie, der enthüllten Mechanik des Himmels, erhebt sich der kühnste durchgebildetste Bau des mathematischen Geistes. In ihrem sphärischen, theorischen und physischen Theile ist die räumliche Bewegung fast zur Alleinherrschaft gekommen, und nur durch diese alles bedingende Bewegung ist die Anwendung der Mathematik auf Astronomie möglich gewesen. Wenn die Dynamik von den Mathematikern auf die Statik zurückgeführt wird, so liegt in dem Gleichgewicht der Kräfte Bewegung und Gegenbewegung als Voraussetzung. Die materiellen Elemente als solche, seien sie starr oder tropfbar oder elastisch flüssig, fügen sich der mathematischen Betrachtung, inwiefern ihre Eigenschaften eine individuell bestimmte Bewegung in sich tragen. Durch diese dringt die Construction und der Calcul in sie ein. Das Gesetz des Falles konnte früh in seinen mathematischen Ausdruck gefasst werden, weil darin die Bewegung, einfach und ungemischt, eine offene Rolle spielt. In der Optik haben Reflexion und Refraktion, die nichts sind als Ablenkung von Bewegungen, die mathematische

ebenso sehr die durchgehende That der Natur ist, wie die ursprüngliche Regung des Denkens, dort in der materiellen Welt, hier im idealen Bilde: so sehen wir nun, wie auch äusserlich die bewegende Kraft Gestalt und Zahl hervorbringen muss. Wir sehen die Nothwendigkeit dieser Formen und zugleich die Möglichkeit, wie sie innerlich nachzubilden d. h. zu begreifen sind. Wir sehen, wie bedeutsam Gestalt und Zahl sind, dies Kleid der Dinge, und wie sie durch ihre Zeichnung die schaffende Bewegung des Ursprungs, das innere Wesen der Entstehung, durchblicken lassen. Namentlich erhellt die Wichtigkeit der Zahl, da sie immer auf ein Ganzes geht, das sich in sich unterscheidet, und da eben in dem Ganzen als solchem das Wesen wie eine Seele wohnt. Wenn wir an dem Pentagon fünf Seiten, in dem Sonnensystem acht grössere Planeten zählen, so gehört die Zahl keiner einzelnen Seite, keinem einzelnen Planeten, sondern dem Ganzen an, inwiefern es sich aus allen Theilen zusammennimmt. Weil in den Dingen die zählbaren Seiten von der Kraft und Richtung des Ursprungs abhängen, so berührt die Zahl das Wesen sehr nahe. Daher wächst in den empirischen Wissenschaften bis in die Erkenntniss des freien Menschenlebens hinein die Wichtigkeit der Zahlenverhältnisse, um aus denselben entweder wie aus festen Punkten die erzeugende Bewegung zu entwerfen oder das innere Wesen zu deuten.

Es ist damit viel gewonnen und der Gewinn folgt nothwendig, wenn die construktive Bewegung des Geistes, welche die Quelle der reinen Mathematik ist, der räumlichen Bewegung der Materie nachgehen kann, weil die Bewegung subjektive und objektive Bedeutung hat. Den Gewinn schätzen wir an dem Verlust, welchen die Weltanschauung mit der nur subjektiven Bedeutung der Mathematik erleidet, einem Verlust, welchen Jacobi nach den Prämissen der kantischen Kritik mit den Worten bezeichnete:[1] „Wir wissen was kaum des Wissens werth

[1] Jacobi von den göttlichen Dingen. Werke III. S. 305.

Erkenntniss; und in der materiellen Bewegung, wie vielgestaltig sie sich auch zeige, liegt der Grund, dass eine grosse Seite der Natur mathematisch kann verstanden werden. Bewegung und Gegenbewegung, Richtung und Widerstand fallen unmittelbar in das Bereich der geometrischen Construction oder des arithmetischen Calculs.

Wenn man den Gang betrachtet, wie die empirischen Wissenschaften mathematisch werden, so tritt zuerst in dem Stadium der Beobachtung das Bedürfniss hervor, dass die Erscheinungen gemessen und die Bewegungen an ein festes Mass gebunden werden. Aber das Mass selbst ist nur durch die Bewegung verständlich. An dem Extensiven wird das Intensive gemessen, da sich dieses in jenem darstellt. Das Verhältniss des Intensiven und Extensiven, wo und wie es sich auch offenbare, ruht, wie wir zeigten, auf Einem durchgehenden Grundbegriff der Bewegung. Indem die Erscheinungen gemessen werden, leistet die Mathematik der Beobachtung Hülfe und gewinnt in der Erfahrung zuerst Boden. Später versetzt sich die erklärende Theorie in die möglichen Gründe der Erscheinung und entwirft von dort zunächst hypothetisch ein Spiel von Bewegungen, die den Gang in der Entstehung der Erscheinungen darstellen sollen. Mit jeder Combination entspringt eine Fülle von Möglichkeiten zu Rechnungen und Constructionen. Das Richtige bewährt sich in einer Wechselwirkung von vorauseilendem Calcul und bestätigender Erfahrung. Wenn sogar die begründete Theorie den Erscheinungen Bahn und Gestalt vorherbestimmt, so wirkt darin zwar die Erfahrung wesentlich; denn sie ist zunächst aufgenommen und zergliedert; aber ohne das ursprüngliche *a priori* bliebe die Erkenntniss immer auf der blossen Fläche der Erscheinungen. Die Bewegung des Geistes, an sich ideal, erräth aus den Anzeichen der Beobachtung die reale Bewegung der Dinge und ihrer Kräfte und bildet sie nach. Sie gewinnt ihnen dadurch glücklich den Begriff ab, der ihnen bestimmend inwohnt.

20. Das Vorstehende beschäftigt sich mit dem Ursprung

der in der Bewegung gegebene Grundtypus immer wieder, die Wechselbeziehung des Intensiven und Extensiven, und zwar in umgekehrtem Verhältniss der Factoren. Zunächst zeigt sich in einer Reihe von Beispielen, dass sich das Intensive immer in ein Extensives kleidet, das ihm entspricht. Der intensivere Druck überwältigt den Widerstand einer grössern Masse. Die intensivere Wärme erfüllt einen grössern Raum. Die intensivere Helligkeit verbreitet sich weiter. Die höheren Töne sind die intensiveren; sie erscheinen extensiv in einer grössern Menge von Schwingungen und in kleineren Schallwellen. Die Intensität der Attraktion äussert sich extensiv in einem Verhältniss der Räume zu den Zeiten. Der intensivere Wille stellt sich in der rascheren That oder in dem sich steigernden oder länger dauernden Widerstand dar. Das intensivere Talent ist vielseitiger oder schafft mehr und besser. Beide sind concentrirter und haben von diesem kräftigen Centrum aus ein desto grösseres Bereich der Wirkung. Wenn der Sprachgebrauch Intensität und Extension selbst in logische Verhältnisse übertragen hat, so blickt auch da dieselbe Analogie hervor. An dem Begriffe hat man den Inhalt, der die Merkmale zusammenfasst, die intensive, und den Umfang, der die Arten und Individuen begreift, die extensive Grösse genannt. Die Merkmale, die aus Allgemeinem und Eigenthümlichem das innere Gesetz der Sache weben und darstellen, bedingen den Umfang der Erscheinungen, die unter dem Gesetze stehen. In diesen letzten Beispielen des geistigen Lebens ist nur noch ein schwaches Abbild jenes ersten Verhältnisses zu erkennen, das wir in der leeren Bewegung anschauten; es ist aber immer noch darin.

An denselben und ähnlichen Beispielen zeigt sich ferner, wie in der Einheit des Intensiven und Extensiven jenes umgekehrte Verhältniss der Factoren wiederkehrt. Die intensivere Wärme erfüllt in kürzerer Zeit einen grössern Raum u. s. w. Die grössere Intensität des Erdmagnetismus wird bekanntlich an der vermehrten Zahl der Schwingungen eines frei hängenden Magneten innerhalb Einer und derselben Zeit gemessen;

in kürzerer Zeit geschehen mehr Bewegungen. Die intensivere Kraft des Auges durchfliegt in kürzerer Zeit ein grösseres Gesichtsfeld oder durchschauet unter minder günstigen Umständen einen Gegenstand tiefer und schärfer. So finden wir allenthalben, wo wir das Intensive in rechter Bedeutung ergreifen, entweder Zeit und Raum selbst, oder völlig entsprechende Factoren in demselben Verhältniss, wie in jener Grundanschauung der langsamern oder schnellern Bewegung. Es ist für die Klarheit des Denkens ein Gewinn, wenn erkannt wird, dass eine bunte Masse von Vorstellungen in Ein durchsichtiges Grundverhältniss wie in ein durchgehendes gemeinschaftliches Mass aufgeht; daher schien diese Nachweisung, die sich aus dem ganzen Gange von selbst ergiebt, nicht unwichtig und eine Bestätigung der ursprünglichen Ansicht.

Hiernach sind intensive und extensive Grösse unzertrennlich. Die intensive ohne die extensive wäre eine *qualitas occulta*, die extensive ohne die intensive eine ausgegossene Vielheit ohne Einheit des Ursprungs. Intensive und extensive Grösse sind eine und dieselbe Bestimmtheit, nur nach zwei verschiedenen Seiten hin betrachtet.

Der Sprachgebrauch darf uns hier nicht irren, wenn er die Einheit auflöst und einzelne Seiten für sich als extensiv oder intensiv bezeichnet. Es herrscht darin immer nur eine einseitige Betrachtung der erzeugenden Kraft oder des Erzeugnisses. So heisst der Raum im ersten und äusserlichsten Sinne extensiv, die gespannte Kraft der Bewegung im Gegensatz der Aeusserung intensiv. Da sich die Zeit dehnt und die Zahl ihren Umfang erweitert, werden in diesem Betracht auch Zeit und Zahl unter das Extensive gestellt. Alle Grössen der Natur, die in der Materie durch die Bewegung erzeugt werden, heissen demnach extensiv. In allen solchen Fällen findet sich bei näherer Betrachtung des Ursprungs die Einheit des Intensiven und Extensiven wieder.

18. Hegel hat um die Auffassung der continuirlichen und discreten, der intensiven und extensiven Grösse entschiedenes

Verdienst. Namentlich hat er darauf hingewiesen, dass die Continuität Moment der discreten und die Discretion Moment der continuirlichen Grösse sei,[1] und ebenso die oft übersehene Identität der extensiven und intensiven Grösse dringend hervorgehoben.[2] Es verlohnt sich indessen zu fragen, wie sich diese richtige Ansicht zu der Ableitung verhält. Ist sie der Ertrag der dialektischen Entwickelung oder Gewinn einer darüber stehenden umfassenden Anschauung? Es ist hier der Ort, in das näher einzugehen, was oben bereits beispielsweise angedeutet wurde.[3]

Hegel giebt unter der reinen Quantität folgende Bestimmung:[4]

„Die Quantität zunächst in ihrer unmittelbaren Beziehung auf sich oder in der Bestimmung der durch die Attraktion gesetzten Gleichheit mit sich selbst ist continuirliche, — in der andern in ihr enthaltenen Bestimmung des Eins ist sie discrete Grösse. Jene ist aber eben sowol discret, denn sie ist nur Continuität des Vielen; diese ebenso continuirlich, ihre Continuität ist das Eins als dasselbe der vielen Eins, die Einheit."

In diesem Paragraph werden die Begriffe der Attraktion, des Eins und des Vielen bereits vorausgesetzt. Sie sind nicht als der Quantität eigenthümlich betrachtet, sondern der Qualität zugerechnet, also als Eins und Vieles jenseits der äusserlichen Zahl, aus dem Begriffe des Seins hervorgehend.

Wir gehen demgemäss rückwärts und finden diese Begriffe zuerst in dem Fürsichsein, dem dritten Momente der Qualität, welches als die Negation des Negativen das Sein und Dasein zur Beziehung auf sich zusammennimmt. Die Bestimmungen lauten so:[5]

α) „Das Fürsichsein als Beziehung auf sich selbst ist Un-

---

[1] Vgl. besonders Logik I. S. 230 f. [2] Logik I. S. 255 ff.
[3] Im Abschnitt: dialektische Methode, S. 40 f.
[4] Encyklopaedie §. 100; vgl. Logik I. S. 211 ff.
[5] Encyklopaedie §. 96; vgl. Logik I. S. 173 ff.

obachtenden oder begründenden Erkenntniss geschah, wie die Geschichte der Griechen lehrt, zugleich mit der heiligen Ahnung eines göttlichen Ganzen. Der letzte Blick, wenn es ein solches Ziel gäbe, würde die diese Vollendung umfassende Anschauung sein.

Je mehr die einzelnen Wissenschaften wachsen, desto schwieriger wird die Aufgabe der alle umfassenden. Sie droht für einen Einzelnen unmöglich zu werden. Aber die Aufgabe hört darum nicht auf, vielmehr wird sie desto dringender. Die besonderen Wissenschaften müssen ihr entgegenkommen, damit sich die Strahlen der einzelnen Punkte zu ihrer Quelle sammeln, zu dem Einen alles erhellenden, alles belebenden Sonnenlichte. Der Philosophie hilft nicht mehr der Wahn rein apriorischer Erkenntniss, kleide er sich in die bescheidene Form transscendentaler Untersuchungen oder in die anspruchsvolle Dialektik des reinen Denkens. Der Begriff des Ursprünglichen, an sich immer apriorisch, kann nur an dem Nachgeborenen erscheinen, das den Ursprung in sich darstellt.

21. Wenn nach dem Vorangehenden die Raum und Zahl erzeugende Bewegung die erste Energie unseres erkennenden Geistes ist, so müssen die mathematischen Anschauungen auf das ganze Bereich des Denkens den grössten Einfluss üben und zwar nicht bloss in Bezug auf die Sache, die für die Erkenntniss nachzubilden ist, sondern ebenso sehr in Bezug auf den innern Vorgang und die selbstgeschaffenen Mittel des denkenden Geistes.

Die Bedeutung der Zahl ist in dieser Hinsicht längst anerkannt, und man darf dabei nur an Pythagoras und Plato oder an Cusanus und Bardili, oder an Pestalozzi und seine Schule, oder an Herbarts „ABC der Anschauung" und an eine Stelle in Hegels Logik über den pädagogischen Werth der Zahl[1] erinnern. Die Zahl ist nicht bloss eine Vorschule des

[1] Logik I. S. 245 ff.

Worte an die Willkür der Vorstellung, die Repulsion, die nur durch das Bild der räumlichen Bewegung verstanden wird, vor derselben als ein rein logisches Moment einzuführen.

Wenn wir indessen die bezeichneten Einwürfe in Gedanken auslöschen und uns in guter Meinung weiter umsehen, so tritt uns hierauf die Attraktion entgegen. Wir sahen das Eins sich von sich abstossen und die Repulsion in vollem Gange. Wie kann diese nun „ebenso wesentlich“ das Gegentheil, Attraktion sein? Die Anschauung, die eben alles vor sich wegfahren sieht, widerspricht. So muss es uns denn der Begriff lehren, wie umgekehrt, wenn der Begriff nicht weiter kann, die zwar verschmähte, aber doch gefällige Anschauung aushelfen muss.

„Die Vielen sind das Eine, was das Andere ist, jedes ist Eins oder auch Eins der Vielen; sie sind daher eins und dasselbe.“ „Alle sind eins; sie sind in ihrem Ansichsein dasselbe, statt darin den festen Punkt ihrer Verschiedenheit zu haben.“[1] Indem das Eins sich von sich abstösst, unterscheidet es zwar sich in sich selbst, aber die Theile, in die es sich bricht, sind als solche noch nicht unterschieden und in diesem Betracht unter sich gleich. Was von der Repulsion hervorgetrieben wird, ist noch nicht näher bestimmt und also, unter sich verglichen, identisch. „Keines der Eins hat einen Vorzug vor dem Andern.“

Diese Identität fällt lediglich in die Betrachtung und nicht in die Sache; denn wie die Theile dem sie ergiessenden Eins gegenüber gleich sind, so sind sie einer gegen den andern unterschieden. Aus einer solchen Identität einer nach einer einzigen Seite hin gerichteten Vergleichung kann die Identität der Repulsion und Attraktion nicht folgen. Auch trifft jene Identität der äussern Reflexion nur die Produkte der Repulsion und nicht die Thätigkeit selbst.

Wenn dies nicht ausreicht, so heisst es indessen weiter:

---

[1] Vgl. Logik I. S. 191. 192.

in den verwickelteren Erscheinungen den einfachen Ausdruck eines und desselben Wesens zu suchen. Das ist gleichsam die Erziehung, die der Begriff der geometrischen Aehnlichkeit an dem Geiste selbst übt. Sein Einfluss reicht für die Erkenntniss der Sache noch weiter.

Die Aehnlichkeit geht, geometrisch betrachtet, auf die Gleichheit zweier Exponenten zurück, also auf eine Zahl, welche das gleiche Verhältniss ausdrückt. Auf dieser constanten Auffassung des Verhältnissbegriffes beruht namentlich alles Zeichnen, zumal inwiefern es vergrössert oder verjüngt. Dadurch gehen uns neue Anschauungen auf. Was uns sonst unfasslich wäre, weil ein Blick es nicht umspannt, wird uns durch diese Hülfe fasslich. Wenn ein Ganzes die Anschauung übersteigt, wird es durch die constante Auffassung des gleichen Verhältnisses in einem verkleinerten Bilde entworfen. Wir erblicken nun das Ganze, das uns früher eine unbekannte Grösse war. Was unübersehbar war, wird uns durch die geometrische Aehnlichkeit in eine Uebersicht gebracht. Nur so werden uns Länder und Welten und Weltsysteme im Grossen und Ganzen anschaulich. Umgekehrt wird durch denselben Mittelbegriff das Kleinste zum Grossen, und wir verstehen durch denselben das mikroskopische Bild. Diese doppelte Reduction des Grossen in Kleines und des Kleinen in Grosses und besonders die erste ist das wichtigste Moment des menschlichen Denkens. Ohne dieselbe klebten wir mit der Anschauung gleichsam an der Scholle, an der durch die Natur gegebenen Grösse. Nur Einzelnes erschiene uns und nur so, wie es vorliegt, und das Ganze nur so weit, als es mit Einem Blick umspannt oder mit Einer Bewegung der tastenden Hand umschrieben werden könnte. Bei jener bedeutungsvollen Umsetzung ist die bildende Bewegung thätig. Die Wissenschaft gewinnt oft nur mühsam die Elemente, woraus das Ganze entworfen wird; aber in dem Bilde desselben empfängt sie eine neue Anschauung zum Lohn. Erst wenn das Ganze überschauet wird, ist es möglich, es mit den Theilen zu durchschauen. Von der Uebersicht des Ganzen, die

würde ja, wer einen Stein schleuderte, inwiefern er es selbst thäte, mit sich selbst zusammengehen und zwar in dem Sinne, dass der forttreibende Wurf dadurch Anziehung würde. Unmöglich. Wir verzichten daher auf diese reale Deutung — und haben als dritten Beweisgrund wiederum eine Identität in einem Vergleichungspunkte.[1] Weil das erzeugende und die erzeugten Eins unter dieselbe Vorstellung des Eins fallen, darum sollen sie sich einander in Anziehung durchdringen, darum soll die Repulsion, durch welche das Eins die Vielen aus sich heraustreibt, „ebenso wesentlich" Attraktion sein.

Ueberlegen wir noch einmal die dreifache Identität. Die vielen Eins sind gleich, inwiefern sie alle Theile sind. Die vielen Eins sind gleich, inwiefern sie alle dieselbe ausschliessende Thätigkeit üben. Das erste Eins und die vielen Eins sind sich einander gleich, inwiefern sie alle ein Eins sind. So stellt sich die Sache einfach ausgesprochen. Die beschränkende, eine einseitige Betrachtung einführende Conjunction „inwiefern" warnt vor der Annahme einer Gleichheit des Wesens; und gesetzt dass das Wesen dasselbe wäre, ist damit die Repulsion, die dies ganze Verhältniss bildet, Attraktion geworden? In der ganzen Gedankenreihe ist nirgends angedeutet, dass sich die abstossende Richtung in eine anziehende umsetzt. Wo liegt dieser Wendepunkt?

Wir versuchen ein Beispiel: und wenn es auch gewöhnlich klingt, so deckt es doch die Sache. Man denke sich ein kleines Loch, aus dem ein Haufen Ameisen hervorwimmelt. Vom Loche aus gesehen ist jede Ameise eine der vielen; sie sind daher eins und dasselbe. Jede Ameise verdrängt die andere; dies gegenseitige Negiren ist gleichfalls eine und dieselbe Bestimmung aller, durch welche sie sich also vielmehr als identisch setzen. Es folgt also mit dialektischer Consequenz, dass bei den Ameisen das Herausdrängen vielmehr ebenso wesentlich

[1] Die Auffassung dieser Identität entspricht ganz der zweifelhaften Weise, wie das Etwas im Andern, das Unendliche im Endlichen mit sich selbst zusammengehen soll. Encyklopaedie §. 95, vgl. oben S. 57 ff.

sind. Der aus allgemeinen Merkmalen bestehende Begriff fordert die begleitende Anschauung. Es ist indessen zwischen Begriff und Bild immer ein Missverhältniss. Denn der Begriff ist das Allgemeine, in das die verschiedensten Bilder, inwiefern sie nur wesentliche Charaktere mit einander theilen, aufgehen sollen; aber das Bild ist an sich bestimmt und fest, wie das Einzelne. Die Auflösung dieses Widerspruchs geschieht durch die bildende Bewegung.

Das Allgemeine ist keine ruhende Substanz, sondern die durchgehende That, die sich immer neu vollzieht. Daher entspricht ihr auch nicht das ruhende Bild, sondern die darstellende Bewegung, die jeden Augenblick das Starre des Einzelbildes nach der Weite des Begriffs in Fluss zu setzen bereit ist und die Zeichnung des Gemeinbildes innerhalb gewisser Grenzen frei spielen lässt. Nur durch diese Elasticität der Anschauung, die in der ursprünglich schöpferischen und durch jede Wahrnehmung geübten und geschärften Bewegung gegründet ist, wird der Fehler immerfort verbessert, der darin liegt, dass Begriff und Bild gegen einander unangemessen sind. Die Bewegung übernimmt die Ausgleichung und schafft der Anschauung die Weite, welche der Begriff nach der umfassenden Möglichkeit des Allgemeinen nothwendig in sich trägt.

Wie die Bewegung das Allgemeine und Einzelne, Begriff und Wirklichkeit vermittelt, das tritt besonders da deutlich hervor, wo der Vorgang der geistigen Thätigkeit mit der Vorstellung des Begriffs anhebt, z. B. mit einem Zweck, der verwirklicht werden soll. Die bildende Bewegung wird dabei von unbestimmten Grundzügen zu einer bestimmteren Ausführung fortschreiten, bis der Entwurf der Forderung des Begriffs gleich kommt. Soll auf diese Weise den Dingen eine neue Form gegeben werden, die, in der Natur noch nicht vorhanden, aus dem gedachten Zweck hervorgeht: so ist wieder die Bewegung des Geistes das dem Dasein Vorangehende (das *a priori*) und die im äussern Mittel hervorgerufene Bewegung das Erzeugende.

sein: „Das als von der Bestimmtheit als unterschieden festgehaltene Sein, das Ansichsein, wäre nur die leere Abstraktion des Seins. In Etwas ist die Bestimmtheit eins mit seinem Sein, welche nun zugleich als Negation gesetzt, Grenze, Schranke ist."[1] Es versteht sich von selbst, dass auch jenseits des Raumes Zahl und Begriff ihre Grenzen haben. Wenn sich aber das Dasein begrenzt, so führt das unmittelbar in die räumliche Anschauung hinein, wie sich dies in der ganzen Erörterung der Logik an jedem Ausdruck und an jedem Beleg zeigt. Was im Allgemeinen gesagt ist, wird an Linie, Fläche, Körper nachgewiesen. Ohne solche stillschweigend beispringende Anschauungen würde das Allgemeine ganz unverständlich bleiben. Es liegt hier von Neuem eine Hinweisung auf die ursprüngliche That unseres Denkens, die erst in Klarheit dastehen muss, ehe sich die Abstraktionen regen dürfen.

Auf gleiche Weise dürften bei Hegel schon die Bestimmungen der Qualität die Zahl in sich enthalten. Wenn das Endliche negirt wird, aber immer wieder entsteht, wenn das Etwas ein Anderes wird, aber wieder das Andere ein Etwas, wenn so ein Progress ins Unendliche dargestellt wird:[2] so liegt der Begriff der Wiederholung unmittelbar darin. Mit derselben ist der Stoff der Zahl gegeben, und die Zahl könnte daher füglich an diesem Orte entstehen und brauchte nicht erst auf jene „Selbstzersplitterung" des Eins[3] wie auf die Bedingung ihres Ursprungs zu warten. Es kommt hier nur darauf an, wie man's mit der Dialektik halten will.

So viel über die dialektische Ableitung der discreten und continuirlichen Grösse. Die extensive und intensive hängen damit genau zusammen.

„Die Grenze ist im Quantum mit der Quantität selbst identisch; als in sich vielfach ist sie die extensive, aber als in sich einfache Bestimmtheit die intensive Grösse

---

[1] Encyklopaedie §. 92, vgl. Logik I. S. 133 ff.
[2] Encyklopaedie §. 93. 94. [3] Logik I. S. 194.

oder der Grad." „Der Unterschied der continuirlichen und discreten Grösse von der extensiven und intensiven besteht daher darin, dass die ersteren auf die Quantität überhaupt gehen, diese aber auf die Grenze oder Bestimmtheit derselben als solche."[1]

Der Unterschied des Extensiven und Intensiven ist wie Anzahl und Zahl gefasst. „Das extensive Quantum ist die einfache Bestimmtheit, die wesentlich als Anzahl, jedoch als Anzahl einer und derselben Einheit ist; es ist von der Zahl nur dadurch unterschieden, dass ausdrücklich die Bestimmtheit als Vielheit in dieser gesetzt ist." „Die Anzahl ist nur Moment der Zahl; aber macht nicht als eine Menge von numerischen Eins die Bestimmtheit der Zahl aus, sondern diese Eins als gleichgültige, sich äusserliche, sind im Zurückgekehrtsein der Zahl in sich aufgehoben; die Aeusserlichkeit, welche die Eins der Vielheit ausmachte, verschwindet in dem Eins als Beziehung der Zahl auf sich selbst." „Die Grenze des Quantums, das als Extensives seine daseiende Bestimmtheit als die sich selbst äusserliche Anzahl hatte, geht also in einfache Bestimmtheit über. In dieser einfachen Bestimmung der Grenze ist es intensive Grösse."

Diese Ableitung nimmt das Intensive und Extensive aus den Momenten der Zahl, der Anzahl oder Vielheit, und der sie umschliessenden Grenze oder Einheit, so dass eine und dieselbe Grösse, nach der Vielheit bestimmt, extensiv, nach der Einfachheit intensiv wird. Die Zahl 100 wäre nach der Menge extensiver und nach der zusammenfassenden Einfachheit intensiver als die Zahl 10.

Die intensive Grösse ist immer eine wirkende Thätigkeit. Dieser eigentliche Begriff, den die Sprache in dem Namen als Spannung der Kraft bezeichnet und der in den Beispielen Hegels deutlich hervortritt, ist in der Bestimmung übersehen. Würde nun diese wirkende Thätigkeit der Quantität angehören

[1] Encyklopaedie §. 103. Logik I. S. 252 ff.

oder vielmehr der Qualität? Wie passte sie überall in eine Reihe von Begriffsbestimmungen, die das Sein als solches ausmachen sollen?

„Die intensive Grösse ist zunächst ein einfaches Eins der Mehreren; es sind mehrere Grade; bestimmt sind sie aber nicht, weder als einfaches Eins, noch als Mehrere, sondern nur in der Beziehung dieses Aussersichseins oder in der Identität des Eins und der Mehrheit. Wenn also die Mehreren als solche zwar ausser dem einfachen Grade sind, so besteht in seiner Beziehung auf sie seine Bestimmtheit; er enthält also die Anzahl. Wie zwanzig als extensive Grösse die zwanzig Eins als discrete in sich enthält, so enthält der bestimmte Grad sie als Continuität, welche diese bestimmte Mehrheit einfach ist; er ist der zwanzigste Grad, und ist der zwanzigste Grad nur vermittelst dieser Anzahl, die als solche ausser ihm ist."

An dieser Stelle ist eigentlich nur der Begriff der Ordnungszahlen beschrieben und nichts weiter. Wenn man den Grad eines Kreises vor Augen hat, so mag dies hinreichen; aber man spricht dann nicht von dem Grad einer intensiven Grösse. Der zwanzigste Grad eines Quadranten hat allerdings die 19 früheren ausser sich; aber der zwanzigste Grad Hitze trägt die früheren in sich; er hat sie gesteigert und kann zu ihnen wieder herabsinken. Der intensivere Grad enthält zwar nicht räumlich die niederen Grade, aber zeitlich und der Kraft nach.

Wie wird nun weiter die Identität des Extensiven und Intensiven dargethan? „Insofern die intensive Grösse erstens die einfache Bestimmtheit ist, ist sie bestimmt gegen andere Grade; sie schliesst dieselben aus sich aus und hat ihre Bestimmtheit in diesem Ausschliessen. Aber zweitens ist sie an ihr selbst bestimmt; sie ist dies in der Anzahl als in ihrer Anzahl, nicht in ihr als ausgeschlossener, oder nicht in der Anzahl anderer Grade. Der zwanzigste Grad enthält die zwanzig an ihm selbst, er ist nicht nur bestimmt als unterschieden vom neunzehnten, einundzwanzigsten u. s. f., sondern seine Bestimmtheit ist seine Anzahl. Aber insofern die Anzahl die

seinige ist, und die Bestimmtheit ist zugleich wesentlich als Anzahl, so ist er extensives Quantum.“ „Die extensive Grösse geht in intensive Grösse über, weil ihr Vieles an und für sich in die Einheit zusammenfällt, ausser welcher das Viele tritt. Aber umgekehrt hat dieses Einfache seine Bestimmtheit nur an der Anzahl und zwar als seiner; als gleichgültig gegen die anders bestimmten Intensitäten hat es die Aeusserlichkeit der Anzahl an ihm selbst; so ist die intensive Grösse ebenso wesentlich extensive Grösse.“

Diese Worte lehren kurz Folgendes. Der Grad der intensiven Grösse ist in dem Auf und Ab der Scala durch die Ordnungszahl bestimmt. Es gehört diese Zahl in der Reihenfolge zu seinem Wesen, und da sich die Zahl in eine Vielheit ausdehnt, so ist insofern die intensive Grösse zugleich extensiv. Umgekehrt nimmt sich die Menge der Zahl in eine Einheit also zusammen, dass in dem einfachen Ganzen die Ausdehnung der Vielheit gleichsam erlischt. Z. B. der zwanzigste Grad (intensiv) ist durch die Zahl zwanzig bestimmt und durch die Reihe der vorangehenden Grade bedingt; die Vorstellung trägt daher die Extension in sich. Wiederum fällt die Zahl zwanzig trotz der Vielheit in einen einfachen Gedanken zusammen und kann daher selbst als Einheit gelten. Das Extensive der Anzahl zieht sich in die Intensität der Einheit zusammen.

Die Identität der extensiven und intensiven Grösse, auf diese Weise gefasst, ist sehr plan und nichts anderes als ein und dasselbe gegebene Ding und zwar die Zahl von zwei Seiten angesehen. Ist das aber dieselbe Identität, die vielmehr ein lebendiges Uebersetzen der innern Kraft in die äussere Wirkung ist? Hegel nimmt es später so, als sei dieses bewiesen, aber nicht jenes, und hat in der folgenden Anmerkung bedeutungsvolle Beispiele. Unter andern sagt er, um die behauptete Identität zu belegen: „Die Wärme hat einen G r a d; der Wärmegrad, er sei der 10te, 20ste u. s. f., ist eine einfache Empfindung, ein Subjektives (Intensives?). Aber dieser Grad ist ebenso sehr vorhanden als e x t e n s i v e Grösse, als die Ausdehnung

werden und die Bewegung nur im ausgedehnten Raume und Einbildung (Imagination) oder Sinn oder Wille nur in einem denkenden Dinge. Aber umgekehrt kann Ausdehnung ohne Figur oder Bewegung und Denken ohne Einbildung oder Sinn verstanden werden.“[1]

Es ist dies ein Irrthum der Abstraktion. Wie Cartesius Seele und Leib real als zwei Substanzen setzt, weil sie durch logische Abstraktion klar und deutlich für sich können gedacht werden: so reisst er hier die Figur und Ausdehnung von der Bewegung los und das Denken von der Imagination, weil sie für sich können verstanden werden. „Verstanden werden?“ das sagt mehr, als gedacht und vorgestellt werden, und macht

---

[1] Cartesius *princip. philos.* I. 53. *Omne aliud, quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit estque tantum modus quidam rei extensae, ut et omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi. Sic exempli causa figura non nisi in re extensa potest intelligi nec motus nisi in spatio extenso, nec imaginatio vel sensus vel voluntas nisi in re cogitante. Sed e contra potest intelligi extensio sine figura vel motu et cogitatio sine imaginatione vel sensu et ita de reliquis.* Vgl. Spinoza *de intellectus emendatione* p. 455 *ed. Paul. Intellectus proprietates, quas praecipue notavi et clare intelligo, hae sunt.* I. *Quod etc.* II. *Quod quaedam percipiat, sive quasdam format ideas absolute, quasdam ex aliis. Nempe quantitatis ideam format absolute, nec ad alias attendit cogitationes; motus vero ideas non nisi attendendo ad ideam quantitatis.* III. *Quas absolute format, infinitatem exprimunt; at determinatas ex aliis format. Ideam enim quantitatis, si eam per causam percipit, tum quantitatem determinat, ut cum ex motu alicuius plani corpus, ex motu lineae vero planum, ex motu denique puncti lineam oriri percipit; quae quidem perceptiones non inserviunt ad intelligendam, sed tantum ad determinandam quantitatem. Quod inde apparet, quia eas quasi ex motu oriri concipimus, cum tamen motus non percipiatur, nisi percepta quantitate, et motum etiam ad formandam lineam in infinitum continuare possumus, quod minime possemus facere, si non haberemus ideam infinitae quantitatis.* In den vorangehenden Untersuchungen hat sich vielmehr umgekehrt gezeigt, dass die Quantität nur durch die Bewegung erzeugt und die Unendlichkeit der Quantität nur aus der Bewegung als einer ursprünglichen und darum ungehinderten Thätigkeit verstanden wird. Die Unendlichkeit, im positiven Sinne ein Merkmal des Absoluten, hat in dem vorliegenden Falle überhaupt nur einen negativen Charakter.

denn das Gebilde der subjektiven Anschauung eine Bedeutung in der Erfahrung haben? Wie geschieht es denn, dass, was von aussen durch die Sinne kommt, nicht bloss unter die vorgebildeten Formen der Anschauung fällt, sondern ein eigenes mathematisches Gesetz, das ihm nicht vom Geiste aufgedrückt ist, als seine innerste Natur darstellt? Wie können empirische Elemente rein behandelt werden? Oder nähme auch hier nur der Geist aus den Dingen heraus, was er selbst unbewusst hineingelegt hätte? Zu einer solchen niederschlagenden Folgerung muss eine Ansicht, wie die kantische, kommen, wenn sie die grosse Thatsache der mit Nothwendigkeit vordringenden angewandten Mathematik zu verstehen unternimmt.

Fragen wir die Wissenschaften selbst. Was ist der Mittelbegriff, der die empirischen Elemente mit der reinen Mathematik verbindet, wenn sich die Erscheinungen und Mächte der Physik mathematischen Rechnungen und Constructionen unterwerfen?

In der Astronomie, der enthüllten Mechanik des Himmels, erhebt sich der kühnste durchgebildetste Bau des mathematischen Geistes. In ihrem sphärischen, theorischen und physischen Theile ist die räumliche Bewegung fast zur Alleinherrschaft gekommen, und nur durch diese alles bedingende Bewegung ist die Anwendung der Mathematik auf Astronomie möglich gewesen. Wenn die Dynamik von den Mathematikern auf die Statik zurückgeführt wird, so liegt in dem Gleichgewicht der Kräfte Bewegung und Gegenbewegung als Voraussetzung. Die materiellen Elemente als solche, seien sie starr oder tropfbar oder elastisch flüssig, fügen sich der mathematischen Betrachtung, inwiefern ihre Eigenschaften eine individuell bestimmte Bewegung in sich tragen. Durch diese dringt die Construction und der Calcul in sie ein. Das Gesetz des Falles konnte früh in seinen mathematischen Ausdruck gefasst werden, weil darin die Bewegung, einfach und ungemischt, eine offene Rolle spielt. In der Optik haben Reflexion und Refraktion, die nichts sind als Ablenkung von Bewegungen, die mathematische

Natur und von der Natur zum Geiste über die beide trennende Kluft die Brücke schlägt. Eine solche zweite That giebt es nicht. Aber als elementare Vermittelung wird sie um eines Andern willen da sein, und obzwar das Erste und der Anfang, wird sie insofern nicht jener Ursprung sein, welcher auch den Anfang bestimmt. Wir müssen dahin die weitere Untersuchung richten und bemerken zunächst nur Folgendes.

Bekanntlich setzte Leibniz zu dem alten Satze: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, die bedeutsame Bedingung hinzu: *nisi intellectus ipse*. Der Geist ist sich selbst eingeboren und er ist insofern sein eigenes *a priori*. Das Selbstbewusstsein, das Ich, ist nur durch eine eigene That, und man hat es daher *causa sui* genannt. Indem sich das Selbstbewusstsein selbst schafft, erkennt es sich. Diese That ist, wenn irgend eine, apriorisch, die Vorbedingung jedes Anfanges der Erkenntniss. Und doch findet sich der Geist, wenn er sich erkennen will, in dieser und jener Bestimmung, wie ein Ding der Erfahrung. Daher die Psychologie, so nahe die Seele sich selbst ist, von dieser Seite zur Erfahrungswissenschaft wird.

Wenn sich der menschliche Geist verwirklicht, so dass er seine vielseitige Bestimmung erreicht und seine Zwecke darstellt: so erhebt sich eine zweite Welt mitten in der physischen, die ethische. Auch da schafft der Geist die Gegenstände, auch da ist eine ursprüngliche That, die der Mensch aus seinem eigenen Busen nimmt. Der Geist kommt der äussern Welt zuvor und bildet sich ihr schöpferisch ein. Das *a priori* gestaltet nun die Welt der Erfahrung, und was bis dahin theoretisch war, wird praktisch. Schon Hobbes und Locke haben die ethischen Begriffe mit den mathematischen parallel gestellt, und Kant hat das Princip der Ethik zu einer apriorischen Autonomie erhoben.[1] Dessenungeachtet setzt diese

[1] Hobbes fasst noch äusserlich und nach dem Begriff des Vertrages, was Kant mit der ganzen Hoheit der freien und innern Gesetzgebung bestimmt. Vgl. Hobbes *de homine* X. 5. *„Politica et ethica i. scientia iusti et iniusti, aequi et iniqui, demonstrari a priore poter-*

Erkenntniss; und in der materiellen Bewegung, wie vielgestaltig sie sich auch zeige, liegt der Grund, dass eine grosse Seite der Natur mathematisch kann verstanden werden. Bewegung und Gegenbewegung, Richtung und Widerstand fallen unmittelbar in das Bereich der geometrischen Construction oder des arithmetischen Calculs.

Wenn man den Gang betrachtet, wie die empirischen Wissenschaften mathematisch werden, so tritt zuerst in dem Stadium der Beobachtung das Bedürfniss hervor, dass die Erscheinungen gemessen und die Bewegungen an ein festes Mass gebunden werden. Aber das Mass selbst ist nur durch die Bewegung verständlich. An dem Extensiven wird das Intensive gemessen, da sich dieses in jenem darstellt. Das Verhältniss des Intensiven und Extensiven, wo und wie es sich auch offenbare, ruht, wie wir zeigten, auf Einem durchgehenden Grundbegriff der Bewegung. Indem die Erscheinungen gemessen werden, leistet die Mathematik der Beobachtung Hülfe und gewinnt in der Erfahrung zuerst Boden. Später versetzt sich die erklärende Theorie in die möglichen Gründe der Erscheinung und entwirft von dort zunächst hypothetisch ein Spiel von Bewegungen, die den Gang in der Entstehung der Erscheinungen darstellen sollen. Mit jeder Combination entspringt eine Fülle von Möglichkeiten zu Rechnungen und Constructionen. Das Richtige bewährt sich in einer Wechselwirkung von vorauseilendem Calcul und bestätigender Erfahrung. Wenn sogar die begründete Theorie den Erscheinungen Bahn und Gestalt vorherbestimmt, so wirkt darin zwar die Erfahrung wesentlich; denn sie ist zunächst aufgenommen und zergliedert; aber ohne das ursprüngliche *a priori* bliebe die Erkenntniss immer auf der blossen Fläche der Erscheinungen. Die Bewegung des Geistes, an sich ideal, erräth aus den Anzeichen der Beobachtung die reale Bewegung der Dinge und ihrer Kräfte und bildet sie nach. Sie gewinnt ihnen dadurch glücklich den Begriff ab, der ihnen bestimmend inwohnt.

20. Das Vorstehende beschäftigt sich mit dem Ursprung

der mathematischen Erkenntniss und mit deren Principien.[1] Wir schliessen diese Betrachtung mit der alten Frage, wie sich die Grenzen der Philosophie und Mathematik zu einander verhalten. Seit Pythagoras und Plato sind sie häufig in einander geflossen. Kant hat sie mit festen Bestimmungen neu zu scheiden versucht.[2]

Beide Erkenntnisse bezeichnet Kant als Vernunfterkenntniss *a priori*, die philosophische als die Vernunfterkenntniss aus Begriffen, die mathematische aus der Construction der Begriffe. Daher ist jene die discursive Erkenntniss, die die Merkmale der Begriffe zergliedert, diese die intuitive, indem sie die dem Begriff correspondirende Anschauung *a priori* darstellt. Die philosophische Erkenntniss betrachtet, wie Kant weiter zeigt, „das Besondere nur im Allgemeinen, die mathematische das Allgemeine im Besondern, ja gar im Einzelnen, gleichwol doch *a priori* und vermittelst der Vernunft, so dass, wie dieses Einzelne unter gewissen allgemeinen Bedingungen der Construction bestimmt ist, ebenso der Gegenstand des Begriffs, dem dieses Einzelne nur als sein Schema correspondirt, allgemein bestimmt gedacht werden muss.“

Das Wesen des Mathematischen ist hiedurch erklärt, wenn die Construction der Begriffe räumlich und symbolisch richtig gefasst wird. Die Mathematik bleibt im ersten und eigentlichen Sinne eine intuitive Wissenschaft. Kann ihr aber überhaupt eine Wissenschaft aus discursiver Behandlung der Begriffe entgegengesetzt werden? Kann es eine Wissenschaft geben, die mit der Anschauung nichts zu thun hätte?

Zwar gesteht Kant ein, dass sich alle unsere Erkenntniss

---

[1] Wie die entwickelte Ansicht in die Elemente der Mathematik einzuführen ist, um namentlich die euklidische Geometrie, die starr demonstrirende, zur genetischen zu erheben, bleibt eine weitere Aufgabe. Vgl. Abschn. XIX. und Bernh. Becker über die Methode des geometrischen Unterrichts. 1845.

[2] Vgl. besonders Kritik der reinen Vernunft. Methodenlehre 1. Hauptstück. 1. Abschnitt „die Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauch“ 2. Aufl. S. 740 ff. Werke. Ausg. von Rosenkranz. II. S. 552 ff.

zuschaffen: so ist jede Frage, die er in der Beobachtung oder im Experiment an die Dinge thut, eine vorwitzige That des Geistes, die über die Empirie kühn hinausgreift.[1] Ohne eine solche gelänge es nie im Fremden heimisch zu werden. Der Geist greift weiter. Um den Grund zu finden, muss er häufig die Erscheinung oder den Anschein umdrehen, wie es in der Ansicht des copernicanischen Weltsystems oder in der Theorie der Wellenbewegung geschieht; und wenn er den Grund ergreift, so muss er aus demselben die Möglichkeit der erfahrenen Erscheinungen vorwegnehmen. Diese Anticipation, die den erkennenden Geist mitten in der Erfahrung auszeichnet, ist das schöpferische *a priori*, das immer durch die ursprüngliche Bewegung vermittelt ist. Jede Herrschaft, die der Geist über die Natur übt, ruht auf einem Gedanken *a priori*, der die Natur mit der Natur bändigt. Ohne einen solchen flösse alles immerdar das alte Bette des Stromes hinab.

Galilaei stellt im dritten Dialog über das Weltsystem die Anschauung des Copernicus und einiger Pythagoräer zusammen und hört nicht auf ihren Geist zu bewundern, dass sie mit der Kraft des Verstandes ihren eigenen Sinnen Gewalt angethan, und, was die schliessende Ueberlegung eingab, dem vorzogen, was sich als das Gegentheil durch sinnliche Erfahrung augenscheinlich erwies; er bewundert, wie in Aristarch und Copernicus die Vernunft den Sinn bezwungen und gegen ihn Siegerin geblieben.[2] In solchen Worten bewundert Galilaei das schaffende *a priori* und erkennt es stillschweigend in aller Theorie an.

So zeigt sich — näher besehen — mitten in der Erfahrung theoretisch und praktisch das viel geschmähte *a priori* des Gei-

[1] Kant hat das *a priori*, das in jedem Experimente der Erfahrung liegt, treffend nachgewiesen. Kritik der reinen Vernunft. S. XII. 2. Aufl.

[2] Eine Stelle, hervorgehoben von Ludwig Feuerbach in seinem Aufsatz zur Kritik des Empirismus (Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst. 1838. S. 507). Nach der Ausgabe der Werke Galilaei's. Florenz 1842. V. Bd. S. 357 f.

a priori heissen mag, so steht sie in diesem eigenthümlichen Charakter zunächst den übrigen Wissenschaften, aber nicht der Philosophie entgegen. Die Gegenstände der Mathematik fliessen aus der apriorischen Bewegung, dieser ersten That des Denkens. Raum und Zahl und die sie erzeugende Bewegung bilden als ein Theil der gesammten Erkenntniss ein einzelnes Gebiet. Neben diesem lagern sich andere Gebiete und andere Theile. Wenn nun die Philosophie die Aufgabe hat, das Ganze der Erkenntniss zu vertreten, indem sie den Anfängen der einzelnen Wissenschaften die Principien giebt, den Resultaten die Harmonie sichert und die lebendige Wechselwirkung vermittelt: so ist sie ebenso sehr eine Erkenntniss *a posteriori* wie *a priori*; *a posteriori*, inwiefern sie an den übrigen Wissenschaften den nothwendigen Stoff der Arbeit hat, und *a priori*, inwiefern sie über den empfangenen Stoff hinaus gehen muss, um das lebendige Band des Ganzen zu ergreifen und darzustellen. Es ist die schöpferischste That von allen, dass das Stückwerk aufhöre, und darum ein herrlicheres *a priori* als alle Erkenntniss; denn alles, was wir erfahren, ist Fragment, und jede philosophische Ansicht ist ein Versuch, aus dem Torso das Götterbild zu entwerfen, oder mit künstlerischer Divination die zerstreuten Glieder zu dem Einen schönen Leib zu fügen.

Zwar sind die Wissenschaften nicht, wie wir sie eben wieder in dem geläufigen Bilde bezeichneten, Gebiete, die neben einander liegen. Sie sind nicht Dinge, die sich abgrenzen, sondern sie sind Thaten, die sich in einander aufnehmen. Wie die Bewegung durch alle Thätigkeiten der Welt hindurchgeht, so geht die mathematische Erkenntniss durch die andern Wissenschaften durch; und sie vermögen diese mehr oder minder in sich zu fassen. Aber in einem höhern Sinne durchleuchtet alle der Gedanke des Universums — der philosophische Gedanke. Wie in ihm das Einzelne keimt und er wiederum von der Blüte des Einzelnen zurückscheint, so ist er das Prius und Posterius, das Alpha und das Omega in der grossen Arbeit des erkennenden Menschengeistes. Der erste einzelne Blick der be-

VIII. REALE KATEGORIEN AUS DER BEWEGUNG.

1. Die wiederkehrenden Bestimmungen, unter welche wie unter höhere Mächte im Concreten wie im Abstrakten all unser Denken fällt, hat zuerst Aristoteles beobachtet und unter dem Namen der Kategorien aufgezählt. Als solche verzeichnet er zehn: Substanz, Quantum, Quale, Relatives, Wo, Wann, Liegen, Haben, Thun, Leiden. Woher er sie abgeleitet, nach welchem Gedanken er sie geordnet, warum er diese zehn für erschöpfend gehalten habe, das sind Fragen, die man an eine Darstellung der aristotelischen Philosophie thun muss, und es ist dem systematischen Geiste des Aristoteles gegenüber ein allzu leichtes Wort, sie mit Kant für „aufgerafft" oder mit Hegel für eine blosse „Sammlung" zu erklären.[1] Die Untersuchung gehört der Geschichte der Philosophie an.[2] Abgesehen von einer solchen tiefern Ergründung zeigt die Behandlung und

[1] Kant Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 107. Werke II. S. 80. Hegel Vorlesungen über Geschichte der Philosophie. 1833. Th. I. S. 249.

[2] Vgl. des Vfs. Versuch *de Aristotelis categoriis*. Berlin 1833. Historische Beiträge zur Philosophie I. Berlin 1846 (Geschichte der Kategorienlehre). S. 1 ff.

tiefern Denkens, weil sie, an dem Sinnlichen erscheinend, wiederum von dem Sinnlichen abstrahiren lehrt und in der Kraft des unterscheidenden und zusammenfassenden Gedankens ruht, oder weil sie, immer auf ein Ganzes hinweisend, die Erkenntniss des Wesens vorbereitet, sondern auch ihre innere Gestaltung hat mit der Bildung der Begriffe Verwandtschaft. Wie unterschiedene Einheiten zu einer neuen und höhern Einheit verknüpft werden, so dass diese Einheit als Zahl angeschauet wird: auf ähnliche Weise werden von der Macht des Gedankens discrete Merkmale, die sonst aus einander fallen würden, in eine Einheit zusammengefasst.

Im Allgemeinen ist die Bedeutung der räumlichen Anschauungen gleicher Weise anerkannt. Wir heben hier nur im Besondern einen geometrischen Begriff hervor, der einen überraschenden Einfluss auf den Erfolg unseres Denkens übt. Es ist die geometrische Aehnlichkeit.

Der Begriff ist nicht schwierig. Wenn bei ungleicher Ausdehnung der Figur Dreiecke durch die Gleichheit der Winkel, Parallelogramme durch das gleiche Verhältniss der entsprechenden Seiten, Ellipsen durch das gleiche Verhältniss der grossen und kleinen Axe u. s. f. als ähnlich bestimmt sind: so tritt uns bei Ungleichheit der die Figur äusserlich darstellenden Momente die Gleichheit der Figur selbst als das Allgemeine entgegen. In ähnlichen Figuren ist das gestaltende Gesetz immer dasselbe. Das Charakteristische der Aehnlichkeit ist also gleiche Qualität bei ungleicher Quantität.

Um diese Identität des Wesens trotz der Unterschiede der Grösse zu finden und festzuhalten, muss der Geist sich gewöhnen, von dem Aeusserlichsten, nämlich der Ausdehnung, zu Gunsten des innerlichen Gesetzes zu abstrahiren. Das übt und schärft ihn, damit er später wiederum das mehr Aeusserliche zu Gunsten des mehr Innerlichen zurückstelle und von materiellen Bedingungen wegsehe, um den Gedanken der Erscheinung zu durchschauen. Indem er aus den verschiedensten Figuren dieselbe durchgehende Gestaltung hervorhebt, gewöhnt er sich,

zusammenfassenden, dem begrenzenden und ergründenden Denken entstehen, empfangen jene ihre Klarheit aus der Anschauung, die das Vorliegende unmittelbar erfasst. Die Form der Abstraktion mag dabei immerhin dem Verstande angehören. Was Stammbegriff des Verstandes sein sollte, erscheint der unbefangenen Vorstellung als Begriff der Wahrnehmung, und nur durch künstliche Annahme kann dies Missverhältniss ausgeglichen werden. Da nach Kant die Kategorien abgesperrte Verstandesbegriffe sind, so bedarf es eines Zwischengliedes, um sie aus dem geschlossenen Gebiete in die Anschauung überzuführen und auf Gegenstände derselben anzuwenden. Es entsteht ihm daher nothwendig die Lehre von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Wenn ferner die Stammbegriffe des Verstandes, deren wir uns nirgends und nimmer entschlagen, allein aus den subjektiven Funktionen der Urtheile hervorgehen: so setzt diese Auffassung der Kategorien den in der Ansicht von Raum und Zeit begonnenen Irrthum weiter fort, dass vor subjektiver Zuthat das Ding an sich nicht zu erkennen sei. In dem streng gebundenen Gange Kants hängt dies alles genau zusammen.

Hegel fasst den Gedanken, dass sich das reine Denken aus sich entwickele, und nennt die einzelnen Erzeugnisse dieses Vorganges Kategorien. Durch diese Bestimmung öffnet sich der bis dahin beschränkte Umfang und nimmt zu den überkommenen eine Masse heterogener Begriffe auf, wie Nichts und Werden, Anderes und Unendlichkeit, Continuirliches und Discretes, Zahl und Grad, Mass und Verhältniss, Identität und Unterschied, Inhalt und Form u. s. w. bis zum Begriff des Mechanismus, Chemismus und der Teleologie. Alle diese logischen Produkte des dialektischen Processes heissen Kategorien. Der Unterschied von Begriffen der Anschauung und des Verstandes ist hier verschwunden. Das reine Denken, das in seinem Ablauf alle Kategorien hervorbringt, ist die höhere Einheit, die einen solchen Gegensatz noch nicht kennt. Zugleich fällt die Frage hinweg, woher das Recht komme, die Kategorien des

Natur und von der Natur zum Geiste über die beide trennende Kluft die Brücke schlägt. Eine solche zweite That giebt es nicht. Aber als elementare Vermittelung wird sie um eines Andern willen da sein, und obzwar das Erste und der Anfang, wird sie insofern nicht jener Ursprung sein, welcher auch den Anfang bestimmt. Wir müssen dahin die weitere Untersuchung richten und bemerken zunächst nur Folgendes.

Bekanntlich setzte Leibniz zu dem alten Satze: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, die bedeutsame Bedingung hinzu: *nisi intellectus ipse*. Der Geist ist sich selbst eingeboren und er ist insofern sein eigenes *a priori*. Das Selbstbewusstsein, das Ich, ist nur durch eine eigene That, und man hat es daher *causa sui* genannt. Indem sich das Selbstbewusstsein selbst schafft, erkennt es sich. Diese That ist, wenn irgend eine, apriorisch, die Vorbedingung jedes Anfanges der Erkenntniss. Und doch findet sich der Geist, wenn er sich erkennen will, in dieser und jener Bestimmung, wie ein Ding der Erfahrung. Daher die Psychologie, so nahe die Seele sich selbst ist, von dieser Seite zur Erfahrungswissenschaft wird.

Wenn sich der menschliche Geist verwirklicht, so dass er seine vielseitige Bestimmung erreicht und seine Zwecke darstellt: so erhebt sich eine zweite Welt mitten in der physischen, die ethische. Auch da schafft der Geist die Gegenstände, auch da ist eine ursprüngliche That, die der Mensch aus seinem eigenen Busen nimmt. Der Geist kommt der äussern Welt zuvor und bildet sich ihr schöpferisch ein. Das *a priori* gestaltet nun die Welt der Erfahrung, und was bis dahin theoretisch war, wird praktisch. Schon Hobbes und Locke haben die ethischen Begriffe mit den mathematischen parallel gestellt, und Kant hat das Princip der Ethik zu einer apriorischen Autonomie erhoben.[1] Dessenungeachtet setzt dieses

[1] Hobbes fasst noch äusserlich und nach dem Begriff des Vertrages, was Kant mit der ganzen Hoheit der freien und innern Gesetzgebung bestimmt. Vgl. Hobbes *de homine* X. 5. „*Politica et ethica i. e. scientia iusti et iniusti, aequi et iniqui, demonstrari a priore potest,*

sind. Der aus allgemeinen Merkmalen bestehende Begriff fordert die begleitende Anschauung. Es ist indessen zwischen Begriff und Bild immer ein Missverhältniss. Denn der Begriff ist das Allgemeine, in das die verschiedensten Bilder, inwiefern sie nur wesentliche Charaktere mit einander theilen, aufgehen sollen; aber das Bild ist an sich bestimmt und fest, wie das Einzelne. Die Auflösung dieses Widerspruchs geschieht durch die bildende Bewegung.

Das Allgemeine ist keine ruhende Substanz, sondern die durchgehende That, die sich immer neu vollzieht. Daher entspricht ihr auch nicht das ruhende Bild, sondern die darstellende Bewegung, die jeden Augenblick das Starre des Einzelbildes nach der Weite des Begriffs in Fluss zu setzen bereit ist und die Zeichnung des Gemeinbildes innerhalb gewisser Grenzen frei spielen lässt. Nur durch diese Elasticität der Anschauung, die in der ursprünglich schöpferischen und durch jede Wahrnehmung geübten und geschärften Bewegung gegründet ist, wird der Fehler immerfort verbessert, der darin liegt, dass Begriff und Bild gegen einander unangemessen sind. Die Bewegung übernimmt die Ausgleichung und schafft der Anschauung die Weite, welche der Begriff nach der umfassenden Möglichkeit des Allgemeinen nothwendig in sich trägt.

Wie die Bewegung das Allgemeine und Einzelne, Begriff und Wirklichkeit vermittelt, das tritt besonders da deutlich hervor, wo der Vorgang der geistigen Thätigkeit mit der Vorstellung des Begriffs anhebt, z. B. mit einem Zweck, der verwirklicht werden soll. Die bildende Bewegung wird dabei von unbestimmten Grundzügen zu einer bestimmteren Ausführung fortschreiten, bis der Entwurf der Forderung des Begriffs gleich kommt. Soll auf diese Weise den Dingen eine neue Form gegeben werden, die, in der Natur noch nicht vorhanden, aus dem gedachten Zweck hervorgeht: so ist wieder die Bewegung des Geistes das dem Dasein Vorangehende (das *a priori*) und die im äussern Mittel hervorgerufene Bewegung das Erzeugende.

Wir vergleichen hier eine treffende Stelle aus **Schellings** System des transscendentalen Idealismus:[1] „Das Schema muss unterschieden werden sowol vom Bild als vom Symbol, mit welchem es sehr häufig verwechselt wird. Das Bild ist immer von allen Seiten so bestimmt, dass zur völligen Identität des Bildes mit dem Gegenstande nur der bestimmte Theil des Raumes fehlt, in welchem der letztere sich befindet. Das Schema dagegen ist nicht eine von allen Seiten bestimmte Vorstellung, sondern nur Anschauung der Regel, nach welcher ein bestimmter Gegenstand hervorgebracht werden kann. Es ist Anschauung, also nicht Begriff; denn es ist das, was den Begriff mit dem Gegenstand vermittelt. Es ist aber auch nicht Anschauung des Gegenstandes selbst, sondern nur Anschauung der Regel, nach welcher ein solcher hervorgebracht werden kann. — Am deutlichsten lässt sich, was das Schema sei, durch das Beispiel des mechanischen Künstlers erklären, welcher einen Gegenstand von bestimmter Form einem Begriffe gemäss hervorbringen soll. Was ihm etwa mitgetheilt werden kann, ist der Begriff des Gegenstandes; allein dass ohne irgend ein Vorbild ausser ihm unter seinen Händen allmälich die Form entsteht, welche mit dem Begriff verbunden ist, ist ohne eine innerlich, obgleich sinnlich angeschaute Regel, welche ihn in der Hervorbringung leitet, schlechthin unbegreiflich. Diese Regel ist das Schema, in welchem durchaus nichts Individuelles enthalten, und welches ebenso wenig ein allgemeiner Begriff ist, nach welchem ein Künstler nichts hervorbringen könnte. Nach diesem Schema wird er erst nur den rohen Entwurf des Ganzen hervorbringen, von da zur Ausbildung der einzelnen Theile gehen, bis allmälich in seiner innern Anschauung das Schema dem Bild sich annähert, welches ihn wiederum begleitet, bis gleichzeitig mit der vollständig eintretenden Bestimmung des Bildes auch das Kunstwerk selbst vollendet wird. — Das Schema zeigt sich im gemeinsten Verstandesgebrauch als das allgemeine Mittelglied der

---

[1] 1800. S. 283 ff.

anschaffen: so ist jede Frage, die er in der Beobachtung oder im Experiment an die Dinge thut, eine vorwitzige That des Geistes, die über die Empirie kühn hinausgreift.[1] Ohne eine solche gelänge es nie im Fremden heimisch zu werden. Der Geist greift weiter. Um den Grund zu finden, muss er häufig die Erscheinung oder den Anschein umdrehen, wie es in der Ansicht des copernicanischen Weltsystems oder in der Theorie der Wellenbewegung geschieht; und wenn er den Grund ergreift, so muss er aus demselben die Möglichkeit der erfahrenen Erscheinungen vorwegnehmen. Diese Anticipation, die den erkennenden Geist mitten in der Erfahrung auszeichnet, ist das schöpferische *a priori*, das immer durch die ursprüngliche Bewegung vermittelt ist. Jede Herrschaft, die der Geist über die Natur übt, ruht auf einem Gedanken *a priori*, der die Natur mit der Natur bändigt. Ohne einen solchen flösse alles immerdar das alte Bette des Stromes hinab.

Galilaei stellt im dritten Dialog über das Weltsystem die Anschauung des Copernicus und einiger Pythagoräer zusammen und hört nicht auf ihren Geist zu bewundern, dass sie mit der Kraft des Verstandes ihren eigenen Sinnen Gewalt angethan, und, was die schliessende Ueberlegung eingab, dem vorzogen, was sich als das Gegentheil durch sinnliche Erfahrung augenscheinlich erwies; er bewundert, wie in Aristarch und Copernicus die Vernunft den Sinn bezwungen und gegen ihn Siegerin geblieben.[2] In solchen Worten bewundert Galilaei das schaffende *a priori* und erkennt es stillschweigend in aller Theorie an.

So zeigt sich — näher besehen — mitten in der Erfahrung theoretisch und praktisch das viel geschmähte *a priori* des Gei-

---

[1] Kant hat das *a priori*, das in jedem Experimente der Erfahrung liegt, treffend nachgewiesen. Kritik der reinen Vernunft. S. XII. 2. Aufl.

[2] Eine Stelle, hervorgehoben von Ludwig Feuerbach in seinem Aufsatz zur Kritik des Empirismus (Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst. 1838. S. 507). Nach der Ausgabe der Werke Galilaei's. Florenz 1842. V. Bd. S. 357 f.

werden und die Bewegung nur im ausgedehnten Raume und Einbildung (Imagination) oder Sinn oder Wille nur in einem denkenden Dinge. Aber umgekehrt kann Ausdehnung ohne Figur oder Bewegung und Denken ohne Einbildung oder Sinn verstanden werden."[1]

Es ist dies ein Irrthum der Abstraktion. Wie Cartesius Seele und Leib real als zwei Substanzen setzt, weil sie durch logische Abstraktion klar und deutlich für sich können gedacht werden: so reisst er hier die Figur und Ausdehnung von der Bewegung los und das Denken von der Imagination, weil sie für sich können verstanden werden. „Verstanden werden?" das sagt mehr, als gedacht und vorgestellt werden, und macht

---

[1] Cartesius *princip. philos.* I. 53. *Omne aliud, quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit estque tantum modus quidam rei extensae, ut et omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi. Sic exempli causa figura non nisi in re extensa potest intelligi nec motus nisi in spatio extenso, nec imaginatio vel sensus vel voluntas nisi in re cogitante. Sed e contra potest intelligi extensio sine figura vel motu et cogitatio sine imaginatione vel sensu et ita de reliquis.* Vgl. Spinoza *de intellectus emendatione* p. 455 *ed. Paul. Intellectus proprietates, quas praecipue notavi et clare intelligo, hae sunt.* I. *Quod etc.* II. *Quod quaedam percipiat, sive quasdam formet ideas absolute, quasdam ex aliis. Nempe quantitatis ideam format absolute, nec ad alias attendit cogitationes; motus vero ideas non nisi attendendo ad ideam quantitatis.* III. *Quas absolute format, infinitatem exprimunt; at determinatas ex aliis format. Ideam enim quantitatis, si eam per causam percipit, tum quantitatem determinat, ut cum ex motu alicuius plani corpus, ex motu lineae vero planum, ex motu denique puncti lineam oriri percipit; quae quidem perceptiones non inserviunt ad intelligendam, sed tantum ad determinandam quantitatem. Quod inde apparet, quia eas quasi ex motu oriri concipimus, cum tamen motus non percipiatur, nisi percepta quantitate, et motum etiam ad formandam lineam in infinitum continuare possumus, quod minime possemus facere, si non haberemus ideam infinitae quantitatis.* In den vorangehenden Untersuchungen hat sich vielmehr umgekehrt gezeigt, dass die Quantität nur durch die Bewegung erzeugt und die Unendlichkeit der Quantität nur aus der Bewegung als einer ursprünglichen und darum ungehinderten Thätigkeit verstanden wird. Die Unendlichkeit, im positiven Sinne ein Merkmal des Absoluten, hat in dem vorliegenden Falle überhaupt nur einen negativen Charakter.

VIII. REALE KATEGORIEN AUS DER BEWEGUNG.

1. Die wiederkehrenden Bestimmungen, unter welche wie unter höhere Mächte im Concreten wie im Abstrakten all unser Denken fällt, hat zuerst Aristoteles beobachtet und unter dem Namen der Kategorien aufgezählt. Als solche verzeichnet er zehn: Substanz, Quantum, Quale, Relatives, Wo, Wann, Liegen, Haben, Thun, Leiden. Woher er sie abgeleitet, nach welchem Gedanken er sie geordnet, warum er diese zehn für erschöpfend gehalten habe, das sind Fragen, die man an eine Darstellung der aristotelischen Philosophie thun muss, und es ist dem systematischen Geiste des Aristoteles gegenüber ein allzu leichtes Wort, sie mit Kant für „aufgerafft" oder mit Hegel für eine blosse „Sammlung" zu erklären.[1] Die Untersuchung gehört der Geschichte der Philosophie an.[2] Abgesehen von einer solchen tiefern Ergründung zeigt die Behandlung und

[1] Kant Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 107. Werke II. S. 80. Hegel Vorlesungen über Geschichte der Philosophie. 1833. Th. I. S. 249.

[2] Vgl. des Vfs. Versuch *de Aristotelis categoriis*. Berlin 1833. Historische Beiträge zur Philosophie I. Berlin 1846 (Geschichte der Kategorienlehre). S. 1 ff.

Natur und von der Natur zum Geiste über die beide trennende Kluft die Brücke schlägt. Eine solche zweite That giebt es nicht. Aber als elementare Vermittelung wird sie um eines Andern willen da sein, und obzwar das Erste und der Anfang, wird sie insofern nicht jener Ursprung sein, welcher auch den Anfang bestimmt. Wir müssen dahin die weitere Untersuchung richten und bemerken zunächst nur Folgendes.

Bekanntlich setzte Leibniz zu dem alten Satze: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, die bedeutsame Bedingung hinzu: *nisi intellectus ipse*. Der Geist ist sich selbst eingeboren und er ist insofern sein eigenes *a priori*. Das Selbstbewusstsein, das Ich, ist nur durch eine eigene That, und man hat es daher *causa sui* genannt. Indem sich das Selbstbewusstsein selbst schafft, erkennt es sich. Diese That ist, wenn irgend eine, apriorisch, die Vorbedingung jedes Anfanges der Erkenntniss. Und doch findet sich der Geist, wenn er sich erkennen will, in dieser und jener Bestimmung, wie ein Ding der Erfahrung. Daher die Psychologie, so nahe die Seele sich selbst ist, von dieser Seite zur Erfahrungswissenschaft wird.

Wenn sich der menschliche Geist verwirklicht, so dass er seine vielseitige Bestimmung erreicht und seine Zwecke darstellt: so erhebt sich eine zweite Welt mitten in der physischen, die ethische. Auch da schafft der Geist die Gegenstände, auch da ist eine ursprüngliche That, die der Mensch aus seinem eigenen Busen nimmt. Der Geist kommt der äussern Welt zuvor und bildet sich ihr schöpferisch ein. Das *a priori* gestaltet nun die Welt der Erfahrung, und was bis dahin theoretisch war, wird praktisch. Schon Hobbes und Locke haben die ethischen Begriffe mit den mathematischen parallel gestellt, und Kant hat das Princip der Ethik zu einer apriorischen Autonomie erhoben.[1] Dessenungeachtet setzt dieses

[1] Hobbes fasst noch äusserlich und nach dem Begriff des Vertrages, was Kant mit der ganzen Hoheit der freien und innern Gesetzgebung bestimmt. Vgl. Hobbes *de homine* X. 5. „*Politica et ethica i. e. scientia iusti et iniusti, aequi et iniqui, demonstrari a priore potest,*

zusammenfassenden, dem begrenzenden und ergründenden Denken entstehen, empfangen jene ihre Klarheit aus der Anschauung, die das Vorliegende unmittelbar erfasst. Die Form der Abstraktion mag dabei immerhin dem Verstande angehören. Was Stammbegriff des Verstandes sein sollte, erscheint der unbefangenen Vorstellung als Begriff der Wahrnehmung, und nur durch künstliche Annahme kann dies Missverhältniss ausgeglichen werden. Da nach Kant die Kategorien abgesperrte Verstandesbegriffe sind, so bedarf es eines Zwischengliedes, um sie aus dem geschlossenen Gebiete in die Anschauung überzuführen und auf Gegenstände derselben anzuwenden. Es entsteht ihm daher nothwendig die Lehre von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Wenn ferner die Stammbegriffe des Verstandes, deren wir uns nirgends und nimmer entschlagen, allein aus den subjektiven Funktionen der Urtheile hervorgehen: so setzt diese Auffassung der Kategorien den in der Ansicht von Raum und Zeit begonnenen Irrthum weiter fort, dass vor subjektiver Zuthat das Ding an sich nicht zu erkennen sei. In dem streng gebundenen Gange Kants hängt dies alles genau zusammen.

Hegel fasst den Gedanken, dass sich das reine Denken aus sich entwickele, und nennt die einzelnen Erzeugnisse dieses Vorganges Kategorien. Durch diese Bestimmung öffnet sich der bis dahin beschränkte Umfang und nimmt zu den überkommenen eine Masse heterogener Begriffe auf, wie Nichts und Werden, Anderes und Unendlichkeit, Continuirliches und Discretes, Zahl und Grad, Mass und Verhältniss, Identität und Unterschied, Inhalt und Form u. s. w. bis zum Begriff des Mechanismus, Chemismus und der Teleologie. Alle diese logischen Produkte des dialektischen Processes heissen Kategorien. Der Unterschied von Begriffen der Anschauung und des Verstandes ist hier verschwunden. Das reine Denken, das in seinem Ablauf alle Kategorien hervorbringt, ist die höhere Einheit, die einen solchen Gegensatz noch nicht kennt. Zugleich fällt die Frage hinweg, woher das Recht komme, die Kategorien des

tzen wir nothwendig voraus, dass in der Aussenwelt, die sich zwar durch concretere, aber immer doch durch erzeugende Bewegungen gebildet hat, entsprechende Gesetze wirken. Jedoch können diese nicht mehr rein *a priori* gefunden werden, da sie vielfach mit materiellen Bestimmungen verflochten sind, die wir nur von aussen durch die Erfahrung empfangen.

Wenn sich auf jenem durch die reine Bewegung erzeugten Gebiete das verständige Gesetz und die äussere Anschauung durchdrangen, so muss nun aus der Wahrnehmung das gleichsam verloren gegangene Gesetz wieder gefunden werden. Durch alle Verwickelungen muss sich der Geist hindurcharbeiten, um den einfachen Ausdruck zu erreichen. Wenn auf jenem ersten Gebiete aus der erzeugenden Bewegung, dem durch die eigene That durchsichtigen Principe, die nothwendigen Folgen konnten abgeleitet werden: so strebt nun alles umgekehrt aus der Erscheinung zum Principe zurück; und was das Erste im Akte des Schaffens war, das ist das Letzte im Erkennen. Was wir auf dem reinen Gebiete vorwärts in der Reihe der Entwickelung entstehen sahen, muss hier rückwärts der Quelle zugewandt werden. Jene Gewissheit des schaffenden Erkennens giebt uns hier das Vertrauen des nachschaffenden. Erst wenn sich die Welt der Erscheinung zum Gesetze verklärt, erblickt der Geist in ihr das eigene Gegenbild, das er sucht. Indem die Erscheinung ideal dahin zurückgeführt wird, woher sie real floss, wird ein Kreislauf beschrieben, und die ideale und reale Seite desselben entsprechen sich, wie in der Harmonie des Chors Strophe und Antistrophe.

Es offenbart sich in diesem grossen Gange fast bei jedem Schritt ein *a priori* des Geistes. Zwar sind die Wahrnehmungen immer die Basis der Erfahrung. Aber die breite Oberfläche der Erscheinungen muss bald verlassen werden, um sie in einen tiefer liegenden gemeinsamen Grund zusammenzuziehen. Schon die Beobachtung ist nur dadurch Beobachtung, dass ein vorauseilender Gedanke die Aufmerksamkeit leitet. Wenn sich der Geist in die Dinge hineinwirft, um sie begreifend wieder-

türlichen Abkunft der Begriffe lieber den ewigen Rathschluss ihres Ursprungs bezeichnen möchte.

Herbart hat die Kategorien psychologisch behandelt[1] und zwar als Produkte des psychologischen Mechanismus, wodurch die Seele gegen Störungen ihre Selbsterhaltung übt; er hat dabei die Frage, die uns gegenwärtig beschäftigt, die Frage nach der logischen und metaphysischen Geltung der Kategorien abgeschnitten.

2. Da dies historisch der Stand der Sache ist,[2] so wird das Unternehmen nicht mehr auffallen, aus der Bewegung Kategorien abzuleiten. Wir sind nach dem Gange der Untersuchung darauf hingewiesen. Weil die Bewegung, das Gegenbild der räumlichen, die erste und schöpferische That unseres Denkens ist: so fragt sich, welche Begriffe uns gleichsam als Urbegriffe aus dieser ursprünglichen That hervorgehen.

Im Vorangehenden ist die Bewegung als bildend und nachbildend aufgefasst. Wenn daher aus ihr Grundbegriffe entspringen, so werden diese **reale Kategorien** sein, d. h. solche, durch welche das Denken das Wesen der Sachen ausdrücken will.

Es erledigt sich dabei die alte Frage nach dem Recht der Anwendung von selbst. Das Princip giebt die einfache Antwort. Die Bewegung ist nur darum Quelle der Entwickelung, weil sie ebenso die Kraft des Denkens ist wie die Bildnerin des Daseins. Indem sie zwei Welten, die geistige und die

---

[1] Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. 1825. §. 121. §. 131. Vgl. die Kritik in des Vfs. „Geschichte der Kategorienlehre." „Historische Beiträge zur Philosophie" I. S. 338 ff.

[2] Die historische und kritische Darstellung der Kategorienlehre, welche der Vf. in der angeführten Schrift versucht hat, würde weiterzuführen sein. Namentlich fordern die Ableitungen der Kategorien von L. **George** im System der Metaphysik 1844, von H. **Ulrici** in dem System der Logik 1852, und von A. **Zeising** in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1859 eine weitere Betrachtung, welche der Vf. an diesem Orte ausschliessen muss.

stes. Wie es aber möglich sei, das ist nur durch die ursprüngliche apriorische That der construktiven Bewegung zu begreifen.

Wir unterscheiden hiernach die Bewegung als das *a priori* vor der Erfahrung, die Erfahrung mittelst der Bewegung und das vollendende *a priori* in der Erfahrung. Der Gang der Erkenntniss giebt diese drei wesentlichen Stufen an die Hand.

26. Mit der Frage nach der ursprünglichen das Denken und Sein vermittelnden Thätigkeit ergab sich uns der Begriff des Apriorischen. Ohne ihn ist eine Einsicht in den Vorgang des Denkens nicht möglich. Daher wird uns, nachdem sich uns seine Bedeutung gezeigt hat, ein Ausspruch nicht irren, wie wir ihn bei Hegel finden.[1] „Das *a priori* ist überhaupt etwas nur Vages, die Gefühlsbestimmung hat als Trieb, Sinn u. s. f. ebenso sehr das Moment der Apriorität in ihr, als Raum und Zeit als existirend, Zeitliches und Räumliches *a posteriori* bestimmt ist.“ Wenn die Vorstellung vage genommen wird und nicht innerhalb ihrer natürlichen Grenzen, so ist sie vage. In dem weiten Sinne, der absichtlich wie ein unbestimmt verklingender Ton in der angeführten Stelle angeschlagen wird, könnte man freilich dem neugeborenen Thiere, das von selbst die Brüste der Mutter ergreift, oder der Brieftaube, die den nie gekannten Weg in den Schlag zurückfindet, das Wunder der Apriorität beilegen. Dann ist jedoch die Unterscheidung dem natürlichen Boden entrückt, auf dem sie entsprungen ist, und aus dem Bereich des Erkennens in die unmittelbaren dunkeln Mächte des Gefühls und der Ahnung übergespielt. Die Dialektik hat freilich vollen Grund, den Unterschied zu verwischen, der ihr lästig ist.

[1] Logik I. S. 240.

VIII. REALE KATEGORIEN AUS DER BEWEGUNG.

1. Die wiederkehrenden Bestimmungen, unter welche wie unter höhere Mächte im Concreten wie im Abstrakten all unser Denken fällt, hat zuerst **Aristoteles** beobachtet und unter dem Namen der **Kategorien** aufgezählt. Als solche verzeichnet er zehn: Substanz, Quantum, Quale, Relatives, Wo, Wann, Liegen, Haben, Thun, Leiden. Woher er sie abgeleitet, nach welchem Gedanken er sie geordnet, warum er diese zehn für erschöpfend gehalten habe, das sind Fragen, die man an eine Darstellung der aristotelischen Philosophie thun muss, und es ist dem systematischen Geiste des Aristoteles gegenüber ein allzu leichtes Wort, sie mit Kant für „aufgerafft" oder mit Hegel für eine blosse „Sammlung" zu erklären.[1] Die Untersuchung gehört der Geschichte der Philosophie an.[2] Abgesehen von einer solchen tiefern Ergründung zeigt die Behandlung und

[1] **Kant** Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 107. Werke II. S. 80. **Hegel** Vorlesungen über Geschichte der Philosophie. 1833. Th. I. S. 249.

[2] Vgl. des Vfs. Versuch *de Aristotelis categoriis*. Berlin 1833. Historische Beiträge zur Philosophie I. Berlin 1846 (Geschichte der Kategorienlehre) S. 1 ff.

Begriffe. Daher ist es ein Missverständniss, wenn man einwirft, es werde mit der Bewegung als Quelle der Kategorien die Allgemeingültigkeit derselben nicht erklärt, und zwar weil die Bewegung empirisch aufgenommen sei. Die Grundbegriffe, welche die nothwendigen Gebilde und Verhältnisse der Bewegung ausdrücken, sind darum allgemein und nothwendig, weil sie aus einer That stammen, welche in allem Denken dabei ist und ohne welche es selbst kein empirisches Aufnehmen giebt. Wenn sie aus der reinen Anschauung entspringen, so durchdringen sie doch die ganze Erfahrung; denn das *a priori* ist nur, was es ist, indem es sich ausser sich bewährt und offenbart. Diese Einheit der Elemente ist bereits nachgewiesen. Daher werden neben der Ableitung aus der reinen Bewegung auch empirische Beobachtungen als Belege stehen.

Im Vorangehenden sind die mathematische Wissenschaft und die materielle Erfahrung in den Principien untersucht. Sie schlossen sich beide durch die Bewegung auf. Jene bildet ihre Gegenstände aus der Construction, diese ist durch dieselbe Bewegung zugänglich. Die Kategorien, die aus der Bewegung entstehen, treffen daher zunächst nur diese Gebiete; aber wir haben ein Recht, die mathematischen und physikalischen Grundbegriffe, inwiefern sie in der Bewegung wurzeln, in eins zu fassen.

4. Versetzen wir uns zunächst in den ersten Anfang und in die allgemeinsten Verhältnisse. Die Bewegung ist eine schöpferische That. Sie erzeugt unmittelbar Raum und Zeit, Figur und Zahl. Wir halten dies fest und übersehen hier die einzelnen Züge, die dabei, wie wir zeigten, die Bewegung thut. Diese Beziehung der erzeugenden Thätigkeit zu der erzeugten Grösse ergiebt das Verhältniss der wirkenden Ursache (der *causa efficiens*).

Die Bewegung gestaltet, und in der Gestaltung zeigt sich die Causalität. Die eine Richtung nimmt die andere in sich auf. Das Gestaltete vermag durch die Bewegung in neue Bezüge einzutreten. Z. B. der Kreis rollt auf einer Ebene fort

sammenfassenden, dem begrenzenden und ergründenden Denken entstehen, empfangen jene ihre Klarheit aus der Anschauung, die das Vorliegende unmittelbar erfasst. Die Form der Abstraktion mag dabei immerhin dem Verstande angehören. Was Stammbegriff des Verstandes sein sollte, erscheint der unbefangenen Vorstellung als Begriff der Wahrnehmung, und nur durch künstliche Annahme kann dies Missverhältniss ausgeglichen werden. Da nach Kant die Kategorien abgesperrte Verstandesbegriffe sind, so bedarf es eines Zwischengliedes, um sie aus dem geschlossenen Gebiete in die Anschauung überzuführen und auf Gegenstände derselben anzuwenden. Es entsteht ihm daher nothwendig die Lehre von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Wenn ferner die Stammbegriffe des Verstandes, deren wir uns nirgends und nimmer entschlagen, allein aus den subjektiven Funktionen der Urtheile hervorgehen: so setzt diese Auffassung der Kategorien den in der Ansicht von Raum und Zeit begonnenen Irrthum weiter fort, dass vor subjektiver Zuthat das Ding an sich nicht zu erkennen sei. In dem streng gebundenen Gange Kants hängt dies alles genau zusammen.

Hegel fasst den Gedanken, dass sich das reine Denken aus sich entwickele, und nennt die einzelnen Erzeugnisse dieses Vorganges Kategorien. Durch diese Bestimmung öffnet sich der bis dahin beschränkte Umfang und nimmt zu den überkommenen eine Masse heterogener Begriffe auf, wie Nichts und Werden, Anderes und Unendlichkeit, Continuirliches und Discretes, Zahl und Grad, Mass und Verhältniss, Identität und Unterschied, Inhalt und Form u. s. w. bis zum Begriff des Mechanismus, Chemismus und der Teleologie. Alle diese logischen Produkte des dialektischen Processes heissen Kategorien. Der Unterschied von Begriffen der Anschauung und des Verstandes ist hier verschwunden. Das reine Denken, das in seinem Ablauf alle Kategorien hervorbringt, ist die höhere Einheit, die einen solchen Gegensatz noch nicht kennt. Zugleich fällt die Frage hinweg, woher das Recht komme, die Kategorien des

Denkens auf das Sein anzuwenden. Da das reine Denken in seiner Selbstbewegung die innern Bestimmungen des Seins erzeugt, und jedes Stadium des reinen Denkens ebenso sehr einen metaphysischen als logischen Fortschritt bezeichnet: so sind die Kategorien den Dingen wie eine regierende Seele eingeboren, und von einer äussern Anwendung ist nicht mehr die Rede. Wenn bei Kant eine nothwendige Ableitung der Kategorien vermisst wird, so soll dieser Forderung in der Selbstentwickelung des reinen Denkens volle Genüge geschehen. So ist die Ansicht der Sache bei Hegel.

Wir haben indessen die Möglichkeit des reinen Denkens, wie es sich voraussetzungslos nur aus sich selbst hervortreiben soll, in Frage stellen müssen. Das menschliche Denken ist kein reines Denken, und das göttliche kann daher auch nicht von dem menschlichen als ein reines nachgebildet werden. Die erste That unseres Denkens ist die, dass es sich in eine Anschauung kleidet, und nur in ihr und mit ihr kann sich das Denken begreifen. Dies ergaben die vorangehenden Untersuchungen. Es wurde auch nachgewiesen, dass in dem Verlauf der reinen Dialektik die Anschauung stillschweigend mitwirke und namentlich Vorstellungen, wie die continuirliche und discrete Grösse, das Intensive und Extensive, in jedem Merkmal den Wahn des reinen Denkens widerlegen. Es hat also faktisch die Rüge Kants nichts geholfen, dass sich bei Aristoteles, der ohne Princip verfahren sei, „in das Stammregister des Verstandes" Modi der reinen Sinnlichkeit eingeschlichen; — und sie konnte auch nicht helfen, da, wie wir zeigten, selbst Verstandesbegriffe, die Kant für rein hielt, auch aus der Anschauung entspringen.

Die Kategorien haben sich hiernach noch keineswegs festgesetzt; und es wird von der Ergiebigkeit des Princips abhängen, welche Begriffe für Kategorien, d. h. für nothwendige Gesichtspunkte des Denkens zu halten seien. Hegels Anspruch einer Genealogie derselben bleibt stehen, wenn auch die von ihm gegebene darum sollte verfehlt sein, weil sie statt der na-

türlichen Abkunft der Begriffe lieber den ewigen Rathschluss ihres Ursprungs bezeichnen möchte.

Herbart hat die Kategorien psychologisch behandelt[1] und zwar als Produkte des psychologischen Mechanismus, wodurch die Seele gegen Störungen ihre Selbsterhaltung übt; er hat dabei die Frage, die uns gegenwärtig beschäftigt, die Frage nach der logischen und metaphysischen Geltung der Kategorien abgeschnitten.

2. Da dies historisch der Stand der Sache ist,[2] so wird das Unternehmen nicht mehr auffallen, aus der Bewegung Kategorien abzuleiten. Wir sind nach dem Gange der Untersuchung darauf hingewiesen. Weil die Bewegung, das Gegenbild der räumlichen, die erste und schöpferische That unseres Denkens ist: so fragt sich, welche Begriffe uns gleichsam als Urbegriffe aus dieser ursprünglichen That hervorgehen.

Im Vorangehenden ist die Bewegung als bildend und nachbildend aufgefasst. Wenn daher aus ihr Grundbegriffe entspringen, so werden diese reale Kategorien sein, d. h. solche, durch welche das Denken das Wesen der Sachen ausdrücken will.

Es erledigt sich dabei die alte Frage nach dem Recht der Anwendung von selbst. Das Princip giebt die einfache Antwort. Die Bewegung ist nur darum Quelle der Entwickelung, weil sie ebenso die Kraft des Denkens ist wie die Bildnerin des Daseins. Indem sie zwei Welten, die geistige und die

---

[1] Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. 1825. §. 124. §. 131. Vgl. die Kritik in des Vfs. „Geschichte der Kategorienlehre.“ „Historische Beiträge zur Philosophie“ I. S. 338 ff.

[2] Die historische und kritische Darstellung der Kategorienlehre, welche der Vf. in der angeführten Schrift versucht hat, würde weiterzuführen sein. Namentlich fordern die Ableitungen der Kategorien von L. George im System der Metaphysik 1844, von H. Ulrici in dem System der Logik 1851, und von A. Zeising in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1859 eine weitere Betrachtung, welche der Vf. an diesem Orte ausschliessen muss.

man darin die Bewegung, die Denken und Sein mit einand
theilen.

Die Angriffe der Skeptiker haben sich besonders auf d
Causalität gerichtet. Denn wenn sie aufgehoben wird, so reis
im Sein und Denken der Faden ab, und die Erkenntniss, dere
erstes Erforderniss Zusammenhang ist, steht und fällt mit d
Causalität. Skeptiker, wie Algazel und Glanvill, fochten de
Schluss an: *post hoc, ergo propter hoc.* Das einzige Merkma
das Ursache und Wirkung verknüpfe, die Zeitfolge, reiche nich
aus. Andere, wie Hume, nannten das Causalitätsgesetz ein
unbegründete Gewöhnung des Geistes, allein aus der Wieder-
holung entsprungen. Weil öfter dieselben Ereignisse auf einan-
der folgen, erwarte man sie wieder und setze voreilig in diese
Wiederholung die Nothwendigkeit der Causalität voraus. Kant
endlich spricht die Causalität den Erscheinungen in der Zeit als
eine Regel zu, die für die Dinge an sich und deren Wesen nicht gelte.

Offenbar verwickelt man sich in diese und ähnliche Schwie-
rigkeiten, weil man die durchgehende stetige Bewegung nicht
als das Erste setzt. Man geht von der Zerstückelung der Dinge
aus; man hält Einzelnes als Wirkung für sich fest; und es
scheint nun, als müsste erst durch ein fremdes Gesetz, das nicht
das Gesetz der Dinge ist, eine Verknüpfung gesucht werden.

Die bloss empirische Betrachtung, in die Vielheit der Er-
scheinungen mitten hineingestellt, fällt nothwendig in diese
Bedenken. Wenn indessen die Bewegung, wie wir nach den
geführten Untersuchungen voraussetzen müssen, der Ursprung
und die erste That der Dinge ist, so ist damit die Causalität in
dem Masse das Wesen der Dinge, als sie aus derselben Be-
wegung Wesen des Denkens ist. Die Bewegung, nothwendig,
weil sie ursprünglich ist, giebt der Causalität eine andere
Grundlage, als zufällige Wiederholung. Wenn die Bewegung
in der Bedeutung anerkannt wird, wie sie ist nachgewiesen
worden, so dringt die Causalität, von der Bewegung getragen,
durch die Hülle der Erscheinung in das Ding an sich. Der
Schluss *post hoc, ergo propter hoc,* bleibt allerdings zwei-

wiederkehrt. Es verhält sich zwar anders, wo die Begriffe bestimmend den Dingen voraneilen und sie vorbildend gestalten. Ob solche indessen ursprünglich sind, bleibt hier dahingestellt.

Das äussere Sein mag in der Bewegung blind und taub sein und nicht merken, was es thut oder was mit ihm geschieht. Das Denken kann sich, weil es Selbstbewusstsein ist, in der Bewegung betrachten; es weiss, was es thut, und sieht, was es gethan hat. Indem es nun die Bewegung und die Erzeugnisse und Verhältnisse derselben beobachtet und unterscheidet, entstehen ihm die Kategorien.

Wenn man auf die Entwickelung des subjektiven Geistes sieht, was jedoch eine psychologische und zunächst keine logische und metaphysische Betrachtung ist: so hat ohne Frage diese unterscheidende Thätigkeit in der Bildung der Grundbegriffe eine wesentliche Bedeutung.[1] Aber die Unterscheidung allein thut's nicht. Sie verlangt, dass etwas vorangehe, was unterschieden werde. Soll dieser Stoff nicht empirisch aufgenommen werden und sollen damit nicht auch die aus der Unterscheidung des empirischen Stoffes hervorgehenden Kategorien der Empirie verfallen und daher der Nothwendigkeit entbehren: so kommt es auf eine Grundthätigkeit des Geistes an, welche erzeuge und aufnehme, bilde und nachbilde, und in ihren Erzeugnissen Gegenstand der Beobachtung und Unterscheidung werde. In ihr wird der Ursprung der Kategorien liegen und die Unterscheidung sie nur für das Bewusstsein zu Tage fördern. Wo es sich, wie in der Logik und Metaphysik, um den objektiven Grund und Werth der Kategorien handelt, tritt die Unterscheidung nothwendig zurück.

Aus der Beobachtung der ursprünglichen und durchgehenden That erheben sich die ursprünglichen und durchgehenden

[1] Sie ist von Ulrici zum eigentlichen Ursprung gemacht. Hermann Ulrici System der Logik 1852, vgl. z. B. S. 58 ff. u. s. f. Glauben und Wissen, Speculation und exacte Wissenschaft. 1858. Compendium der Logik 1860 S. 28 f. S. 49 ff.

Begriffe. Daher ist es ein Missverständniss, wenn man einwirft, es werde mit der Bewegung als Quelle der Kategorien die Allgemeingültigkeit derselben nicht erklärt, und zwar weil die Bewegung empirisch aufgenommen sei. Die Grundbegriffe, welche die nothwendigen Gebilde und Verhältnisse der Bewegung ausdrücken, sind darum allgemein und nothwendig, weil sie aus einer That stammen, welche in allem Denken dabei ist und ohne welche es selbst kein empirisches Aufnehmen giebt. Wenn sie aus der reinen Anschauung entspringen, so durchdringen sie doch die ganze Erfahrung; denn das *a priori* ist nur, was es ist, indem es sich ausser sich bewährt und offenbart. Diese Einheit der Elemente ist bereits nachgewiesen. Daher werden neben der Ableitung aus der reinen Bewegung auch empirische Beobachtungen als Belege stehen.

Im Vorangehenden sind die mathematische Wissenschaft und die materielle Erfahrung in den Principien untersucht. Sie schlossen sich beide durch die Bewegung auf. Jene bildet ihre Gegenstände aus der Construction, diese ist durch dieselbe Bewegung zugänglich. Die Kategorien, die aus der Bewegung entstehen, treffen daher zunächst nur diese Gebiete; aber wir haben ein Recht, die mathematischen und physikalischen Grundbegriffe, inwiefern sie in der Bewegung wurzeln, in eins zu fassen.

4. Versetzen wir uns zunächst in den ersten Anfang und in die allgemeinsten Verhältnisse. Die Bewegung ist eine schöpferische That. Sie erzeugt unmittelbar Raum und Zeit, Figur und Zahl. Wir halten dies fest und übersehen hier die einzelnen Züge, die dabei, wie wir zeigten, die Bewegung thut. Diese Beziehung der erzeugenden Thätigkeit zu der erzeugten Grösse ergiebt das Verhältniss der wirkenden Ursache (der *causa efficiens*).

Die Bewegung gestaltet, und in der Gestaltung zeigt sich die Causalität. Die eine Richtung nimmt die andere in sich auf. Das Gestaltete vermag durch die Bewegung in neue Bezüge einzutreten. Z. B. der Kreis rollt auf einer Ebene fort

den Begriff des Vollständigen, aber denkt dabei nur an das Ende und vergisst vielmehr Anfang und Mitte, ohne welche der ganze Begriff aufhörte. Herbart legt alles in das Zusammen; aber es würde hier zu wiederholen sein, was oben (S. 185 ff.) gezeigt ist, dass es kein Zusammen ohne die vorangehende Bewegung und bestimmende Richtung giebt. Mag man von diesen nothwendigen Bedingungen wegsehen, sie sind dennoch im Zusammen das eigentlich Wirkende. So dringt auch in diese Ansicht einer zeitlosen Causalität die Zeit wiederum ein.

Kurz, in der Bewegung liegt die Zeit, und daher liegt sie auch in der bewegenden wirkenden Ursache.

Wir haben versucht zu zeigen, dass in der erzeugenden Bewegung das Wesen der wirkenden Ursache liegt. Aber mit dem Metaphysischen, das uns das Ursprüngliche im Sein darstellt, steht die psychologische Entwickelung, die an das anknüpft, was uns das Erste ist, nicht selten in einem Gegensatze. In dieser Beziehung bemerken wir Folgendes.

Trotz aller Skepsis vertrauen wir der Causalität, auch ehe wir uns in den Gedanken des stetigen allgemeinen Zusammenhangs versetzt haben. Denn wir sind selbst causal, theoretisch in der bildenden und nachbildenden Bewegung, technisch auf dem ganzen Gebiete der Erfahrung und ethisch, indem wir wollen. Wir verändern, wir erzeugen und fassen uns darin als die Ursache, die früher ist als die Wirkung.

Umgekehrt bildet sich der umgekehrte Satz: alle Veränderung hat eine Ursache. Wir gehen dabei von dem Gesetz der Trägheit aus, nach welchem an und für sich alles sich gleich bleibt. Wir fussen auf festem Boden, wir finden uns am Bleibenden zurecht, wir fühlen uns als dieselbigen; und insofern ist das Gesetz der Trägheit ein Erstes in Bezug auf uns. Wo daher das Identische durchbrochen ist und eine Veränderung erscheint, schliessen wir auf eine Ursache, die hinzutrat.

Die Berechtigung dieses psychologischen Vorganges geht zuletzt in die erzeugende Bewegung zurück, deren Allgemeinheit wir nachzuweisen suchten.

schritte die Bewegung in ihrer reichen und doch gesetzmässigen Mannigfaltigkeit als das Wesen der Causalität, indem sie bald die bindende Bewegung der Attraktion bald die Wellenschwingungen und diese wiederum bald longitudinal bald transversal, und ähnliche Vorgänge zur Erklärung der grössten Potenzen der Natur aufruft. Schwieriger möchte es scheinen, im Leben der Seele die wirkende Ursache an die Bewegung zu knüpfen. Wenn indessen die Bewegung, wie wir sahen, den ersten Grund der Vorstellungen bildet, so ist ihr schon von dieser Seite ein grosses Reich zugewiesen. Die Zustände der Seele, die sich aus einander entwickeln, spinnen sich in einander hinein, und es läuft durch sie ein stetiger Faden hin. Nur durch die Bewegung der Sinne werden die äusseren Eindrücke, die in die Stimmungen eingreifen, aufgenommen und nur durch die einbildende Bewegung der Imagination angeeignet. Die Causalität ist auch da nur durch die Bewegung denkbar, die sich durch die Seelenzustände hindurch fortsetzt.

Wollten wir es ganz im Allgemeinen fassen, indem wir, um die bezeichneten Hindeutungen der Erfahrung unbekümmert, nur die Vorstellung zergliederten: so würde dasselbe hervorspringen. Wo sich die Ursache in Wirkung übersetzt, da ist dies Uebersetzen Bewegung.[1]

Wir unterscheiden in der Causalität Ursache und Wirkung, und um der nothwendigen Beziehung willen, die beide verkettet, wird die Causalität unter die Relation gestellt. Es ist gezeigt worden, wie sich — im Denken und Sein — aus der Bewegung Produkte absetzen. Diese werden als Wirkung des vorangehenden Verlaufes bestimmt. Was in der Entwickelung vorwärts geschah, soll rückwärts gefunden werden. Aus der Bewegung verstehen wir allein, wie etwas als Wirkung kann herausgehoben und gleichsam abgelöst werden. Die Wirkung ist nur eine angehaltene Bewegung, ein für sich betrachtetes

[1] Daher bei Aristoteles der bezeichnende Ausdruck der wirkenden Ursache τὸ ὅθεν ἡ κίνησις.

beschriebenen Begriffe völlig, hat aber schon früh eine Zweideutigkeit aufgenommen, indem er von dem beharrenden Wesen des **Begriffs**, der sich in dem bleibenden Dinge kund giebt, ebenfalls gebraucht wird.[1] Doch hängt beides zusammen.

In der Substanz denken wir den Begriff des Selbständigen, das, was in sich und nicht in einem Andern gegründet ist.[2] Auf dem ganzen Gebiete des Endlichen hat ein solcher im strengen Sinn nirgends Statt. Denn in der Wechselwirkung der Dinge ist jedes durch alle bedingt, jedes aus anderen, keines aus sich geboren. Soll er im Endlichen Anwendung haben, so kann er nur relativ und vergleichungsweise gelten. Die Dinge sind nur so weit etwas in sich und nur so weit für sich, als sie, geschieden im Raum, in einem eigenthümlichen Bildungsgesetz ihr Wesen haben und erhalten. Wie das im Mathematischen geschehe, ist oben gezeigt worden. Dort stammt das eigenthümliche Bildungsgesetz aus der That des entwerfenden Geistes; in den empirischen Dingen kündigt es sich, wenn auch verborgen, in der Erscheinung an; es wird darin vorausgesetzt und gesucht. So hängt das Recht, die Dinge als Substanz zu fassen, im letzten Grunde von dem ab, worin sie sie selbst sind.

Die Sprache nimmt in der Bildung der Substantiva, die grammatisch das Produkt der Causalität bezeichnen, einen ähnlichen Gang. Sie leitet sie aus den Verben ab, und die Bewegung der Zeitwörter, die in den Substantiven zur Ruhe kommt, bleibt ihnen eingeboren.

Es ist eine alte Anschauung,[3] das Wesen der Substanz in der Einigung von Materie und Form zu sehen und sie aus beiden gleichsam zusammenzusetzen. So weit diese scheidende und zusammenfügende Betrachtung berechtigt ist — einst spielte sie in der viel behandelten Frage, was das individuirende Prin-

[1] Vgl. *Elementa logic. Aristot.* zu §. 11.
[2] *quod in se est et per se concipitur.* Spinoza.
[3] Aristoteles von der Seele II. 1. p. 412 a 16. Metaphys. VIII. 2. p. 1043 a 28.

cip sei, ob Materie, ob Form, eine grosse Rolle — liegen für sie im Vorangehenden die Erklärungsgründe; und wenn man sich begnügte, die Substanz nur von dieser äusserlichen Seite anzusehen, käme man doch wieder, wie noch eben erhellte, durch Materie und Form zu der Quelle der Bewegung zurück. Analog würden wir dann auch in den mathematischen Gebilden, welche wir mit ihrem scharf ausgeprägten Bildungsgesetz keineswegs nur metaphorisch Substanzen (Dinge) nannten, Materie und Form wiederfinden, in den Figuren Grösse und das Gesetz der Gestaltung, worin das Quantum dem Stoff und das Quale der Form entspräche, und in den Zahlen ähnlich Anzahl und Einheit der Anzahl.

So ist hier nach zwei Seiten gezeigt worden, wie aus der Bewegung — als das Erzeugniss derselben — der Begriff der Substanz für Denken und Sein nothwendig entsteht. Ihr Verhältniss zu den Accidenzen liegt schon darin und wird sich bald näher ergeben.

7. Die Erzeugnisse der Bewegung sind Raum und Zeit, Figur und Zahl. Die extensive und intensive, die continuirliche und discrete Grösse sind bereits abgeleitet worden. Mit der Anschauung derselben stehen wir in der Quantität.

Die Kategorie der Quantität hat hiernach einen weitern Umfang, als ihr namentlich Kant zumisst. Aus der Funktion der allgemeinen, besondern und einzelnen Urtheile entwirft er die Allheit, Vielheit und Einheit als die Gesichtspunkte der Quantität. Es ist darin die Quantität offenbar nur auf die Zahl bezogen. Einheit und Vielheit und Allheit werden gezählt. Dabei ergiebt sich indessen eine Schwierigkeit. Die Allheit kann nie durch die blosse Zahl gefunden werden. Es wirkt vielmehr ein anderer Begriff mit, der über die Quantität hinausgeht. In der Allheit schliessen wir ein Ganzes ab, und ohne ein solches begrenzendes umfassendes Ganze haben wir nur eine fortlaufende Vielheit. Die Quantität, sich nach aussen ergiessend, trägt keinen Grund in sich, der ein Mass setzte. Die Allgemeinheit hat daher ihre Bürgschaft nur in dem be-

felhaft. Die Causalität besagt indessen nur *ex hoc, ergo post hoc*. Die Umkehrung ist so unrichtig, als ob man nach einem Beispiel des Aristoteles den Satz: jeder Fieberkranke wird heiss, in den Satz umdrehen wollte: jeder Heisse wird fieberkrank. Dessenungeachtet kann die Zeitbestimmung, wenn es sich im Einzelnen darum handelt, die Ursache aufzusuchen, ein leitendes Kennzeichen sein.

Kant[1] fasst die Causalität als die Regel für die Succession in den Erscheinungen und begründet sie durch die Apprehension der Einbildungskraft, in welcher bei der Mannigfaltigkeit einer gegebenen Erscheinung die Ordnung der Zeitfolge nicht willkürlich, sondern bestimmt sei. Diese Succession sei dergestalt in der verknüpfenden Einbildungskraft durch die Erscheinung gebunden, dass sie nicht beliebig umgekehrt werden könne, woraus sich das Gesetz der Verknüpfung nach Ursache und Wirkung ergebe. Indessen die Regel, wie das Eine nach dem Andern folgt, enthält noch nicht die Erklärung, dass Eins aus dem Andern folgt. In der Zahlenreihe folgt z. B. 10 auf 9, aber nicht aus 9, nicht aus 9 allein: denn um 10 zu erzeugen, tritt noch 1 als Plus hinzu. Es kommt dabei auf das Zusammenwirken verschiedener Momente an, welches sich immer in der Causalität findet.

Die Succession erfüllt zwar nicht den Begriff der Causalität; aus der erzeugenden Bewegung ist nur die Zeit als ein einzelnes Moment festgehalten; als ein Merkmal der Abstraktion hat es schon Leben eingebüsst. Aber es widerspricht auf der andern Seite dem Grundbegriff der Bewegung ebenso sehr, die Ursachen zeitlos zu denken. In einer solchen Vorstellung verflüchtigt die Abstraktion den Begriff zu einem flatternden Schatten, und die Anschauung hat keine Gestalt mehr vor sich.

Indessen dürfen wir die entgegengesetzten Auffassungen

[1] Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 232 ff., besonders S. 246 f. Werke nach Rosenkranz Ausgabe II. S. 162 ff. S. 170 f.

Wärme ausströmt. Fassen wir die bezeichneten Punkte in Einen Blick zusammen, so haben wir Bewegungen vor uns, die an die Vorstellung des Dinges gebunden sind. Eine solche an den Substanzen haftende Causalität nennen wir Qualität.

Es wurde hier von innen heraus ein Moment bezeichnet, das einen eigenen Begriff begründet, da es allenthalben wiederkehren muss. Der Name dafür bildet sich umgekehrt. Die Eindrücke stürmen auf den Geist ein. Zunächst befreit er sich, indem er sich in sie findet, und er findet sich, indem er sie ordnet. So stellen sich nach einer dunkeln Aehnlichkeit die verschiedensten Verhältnisse unter die Qualität. Wenn sie aus der bunten Vielheit auf die durchgehende Einheit, wie auf den einfachsten Ausdruck, zurückgeführt werden: so wird in ihnen allen die Vorstellung der Gestaltung und Erzeugung zusammenfallen.

Der Sprachgebrauch besinnt sich meistens an dem Gegensatz. In dem vorliegenden Falle ist der Name selbst aus einem anschauungslosen Fürwort gebildet und giebt etymologisch keinen Halt. Daher wird die Qualität meistens nur im Unterschiede der Quantität aufgefasst. Von den Bestimmungen, die in dem Dinge selbst liegen und nicht in ein blosses Verhältniss zu andern aufgehen, wirft man der Qualität zu, was man von der Quantität ausschliessen muss. Da die Quantität der Anschauung offener daliegt, so wird sie indirekt zum Massstabe der Qualität. Was sich der Quantität nicht fügt, wird als qualitativ ausgesprochen, und der positive Inhalt des Begriffs wird selten deutlich gedacht. Das Qualitative ist mathematisch in den quantitativen Figuren und Zahlen das Gesetz der Erzeugung und Gestaltung.[1]

Wenn physisch die Eigenschaft in dem Körper vorgestellt wird, so ruht sie nicht, wie ein todt eingefügtes Merkmal, sondern schliesst immer eine Richtung zu einer Thätigkeit, also das Princip der Bewegung in sich. Logisch wird die Bejah-

---

[1] Vgl. oben S. 312 ff.

den Begriff des **Vollständigen**, aber denkt dabei nur an das Ende und vergisst vielmehr Anfang und Mitte, ohne welche der ganze Begriff aufhörte. Herbart legt alles in das **Zusammen**; aber es würde hier zu wiederholen sein, was oben (S. 185 ff.) gezeigt ist, dass es kein Zusammen ohne die vorangehende Bewegung und bestimmende Richtung giebt. Mag man von diesen nothwendigen Bedingungen wegsehen, sie sind dennoch im Zusammen das eigentlich Wirkende. So dringt auch in diese Ansicht einer zeitlosen Causalität die Zeit wiederum ein.

Kurz, in der Bewegung liegt die Zeit, und daher liegt sie auch in der bewegenden wirkenden Ursache.

Wir haben versucht zu zeigen, dass in der erzeugenden Bewegung das Wesen der wirkenden Ursache liegt. Aber mit dem Metaphysischen, das uns das Ursprüngliche im Sein darstellt, steht die psychologische Entwickelung, die an das anknüpft, was uns das Erste ist, nicht selten in einem Gegensatze. In dieser Beziehung bemerken wir Folgendes.

Trotz aller Skepsis vertrauen wir der Causalität, auch ehe wir uns in den Gedanken des stetigen allgemeinen Zusammenhangs versetzt haben. Denn wir sind selbst causal, theoretisch in der bildenden und nachbildenden Bewegung, technisch auf dem ganzen Gebiete der Erfahrung und ethisch, indem wir wollen. **Wir** verändern, **wir** erzeugen und fassen uns darin als die Ursache, die früher ist als die Wirkung.

Umgekehrt bildet sich der umgekehrte Satz: alle Veränderung hat eine Ursache. Wir gehen dabei von dem Gesetz der Trägheit aus, nach welchem an und für sich alles sich gleich bleibt. Wir fussen auf festem Boden, wir finden uns am Bleibenden zurecht, wir fühlen uns als dieselbigen; und insofern ist das Gesetz der Trägheit ein Erstes in Bezug auf uns. Wo daher das Identische durchbrochen ist und eine Veränderung erscheint, schliessen wir auf eine Ursache, die hinzutrat.

Die Berechtigung dieses psychologischen Vorganges geht zuletzt in die erzeugende Bewegung zurück, deren Allgemeinheit wir nachzuweisen suchten.

durch das Dasein Etwas, Anderes und das Andere des Andern, durch das Fürsichsein das Eins, das Viele und die Wechselbeziehung der Repulsion und Attraktion unter die Qualität. Die letzten Begriffe (Repulsion und Attraktion) zeigen die Verwandtschaft der Qualität mit der Bewegung. Sonst widerspricht es dem durch Aristoteles festgestellten und bis dahin herrschenden Sprachgebrauch, Begriffe, wie das Sein, Nichts, Werden, Etwas, als Qualität zu bezeichnen. Jedem Systeme bleibt es unverwehrt, für sich die Wörter des Sprachschatzes besonders zu stempeln; aber es muss, um Verwirrungen zu steuern, die Willkür bemerkt werden.

Die Qualität, der ursprünglichen Bedeutung nach die an der Substanz haftende Causalität, wird auch auf Thätigkeiten übertragen, so dass die unmittelbare Beziehung zur Substanz zu verschwinden scheint. Es wird dann jedoch die Thätigkeit, der eine Qualität zugeschrieben wird, substantiell gesetzt, d. h. als ein umfassendes und selbständiges Ganze. So mag man etwa von den Eigenschaften einer Methode, von den Eigenschaften des Wollens etc. sprechen. Methode und Wollen sind Thätigkeiten, aber bleibende, durchgehende und dadurch der Substanz analog.

Die Qualität ist hiernach Princip einer Bewegung. Vielleicht wird die Grammatik, die das Adjektiv unter dem gemeinschaftlichen Namen des Nomen dem Substantiv zuzuordnen pflegt, Einsage thun und die Qualität ruhend denken wollen, wie die ruhende Substanz. Was an der Vorstellung der Ruhe richtig ist, liegt in der Ableitung. Aber die neuere Grammatik, die nicht mehr nach der blossen Uebereinstimmung der äussern Form den Gehalt und die Verwandtschaft der Redetheile bestimmt, hat bereits das Adjektiv aus diesem unfreiwilligen Verbande mit dem Substantiv gelöst und nach Gründen der Bedeutung und Bildung dem Verbum näher gerückt.[1]

---

[1] Vgl. K. F. Becker Organism der Sprache §. 31 nach der 2. Aufl.

beschriebenen Begriffe völlig, hat aber schon früh eine Zweideutigkeit aufgenommen, indem er von dem beharrenden Wesen des Begriffs, der sich in dem bleibenden Dinge kund giebt, ebenfalls gebraucht wird.[1] Doch hängt beides zusammen.

In der Substanz denken wir den Begriff des Selbständigen, das, was in sich und nicht in einem Andern gegründet ist.[2] Auf dem ganzen Gebiete des Endlichen hat ein solcher im strengen Sinn nirgends Statt. Denn in der Wechselwirkung der Dinge ist jedes durch alle bedingt, jedes aus anderen, keines aus sich geboren. Soll er im Endlichen Anwendung haben, so kann er nur relativ und vergleichungsweise gelten. Die Dinge sind nur so weit etwas in sich und nur so weit für sich, als sie, geschieden im Raum, in einem eigenthümlichen Bildungsgesetz ihr Wesen haben und erhalten. Wie das im Mathematischen geschehe, ist oben gezeigt worden. Dort stammt das eigenthümliche Bildungsgesetz aus der That des entwerfenden Geistes; in den empirischen Dingen kündigt es sich, wenn auch verborgen, in der Erscheinung an; es wird darin vorausgesetzt und gesucht. So hängt das Recht, die Dinge als Substanz zu fassen, im letzten Grunde von dem ab, worin sie sie selbst sind.

Die Sprache nimmt in der Bildung der Substantiva, die grammatisch das Produkt der Causalität bezeichnen, einen ähnlichen Gang. Sie leitet sie aus den Verben ab, und die Bewegung der Zeitwörter, die in den Substantiven zur Ruhe kommt, bleibt ihnen eingeboren.

Es ist eine alte Anschauung,[3] das Wesen der Substanz in der Einigung von Materie und Form zu sehen und sie aus beiden gleichsam zusammenzusetzen. So weit diese scheidende und zusammenfügende Betrachtung berechtigt ist — einst spielte sie in der viel behandelten Frage, was das individuirende Prin-

[1] Vgl. *Elementa logic. Aristot.* zu §. 11.

[2] *quod in se est et per se concipitur.* Spinoza.

[3] Aristoteles von der Seele II. 1. p. 412 a 16. Metaphys. VIII. 2. p. 1043 a 28.

die Zahl mit der Zahl. Wenn sich ferner das Intensive in ein Extensives kleidet als in seine Wirkung: so kann auch an dem Extensiven das hervorbringende Intensive erkannt und unterschieden werden. Die extensivere Raumgrösse, z. B. das grössere Quadrat, weist auf eine grössere Bewegung hin, die es construirte, die vollere Zahl auf eine intensivere Kraft, welche die grössere Masse der Eins gesetzt und zu einer Einheit zusammengefasst hat. Es folgt mithin aus der Bewegung, dem Ursprung aller Grössen, die Messbarkeit.

Es entsteht in dem Mass eine neue Quantität, eine Zahl, die sich auf zwei Quanta zugleich bezieht, auf die messende Einheit und die damit gemessene Grösse. In Frankreich bestimmt man z. B., dass ein Meter der 10,000,000ste Theil des nördlichen Meridianquadranten sei. Meter und Meridian sind hier die beiden Quanta, die mit einander verglichen eine neue Quantität (die Zahl: der 10,000,000ste Theil) hervorbringen. Inwiefern diese Quantität des Masses in dem gemessenen Quantum die in ihm liegenden Unterschiede hervorhebt und namentlich, wenn man auf den Ursprung zurückgeht, die erzeugende Bewegung in ihrer Wirkung bestimmt, drückt dies Mass, obwol selbst Quantum, schon eine qualitative Natur der Quanta aus.

Es braucht nicht gesagt zu werden, dass die Masseinheit willkürlich ist, noch dass mit dem Mass ein Verhältniss entsteht.

Wenn die Messbarkeit zunächst und am reinsten an den mathematischen Grössen hervortritt, so erhellt doch aus der Ableitung leicht, wie sie durch die Bewegung auch den materiellen Gestalten zukommt. Es wird ebenso Aeusseres an Aeusserem gemessen, z. B. die Länge des Weges an der Messkette, wie Inneres an Aeusserem, z. B. die Zeit an dem durch die Bewegung durchlaufenen Raum, die Wärme an der sich ausdehnenden Quecksilbersäule. Die Bewegung erzeugt darin allenthalben die Möglichkeit eines Masses. Selbst da noch, wo man die Grössenbestimmung auf ethische Erscheinungen anwendet, erkennt man diesen Grundbegriff. Wenn man Affekte oder

stimmenden Begriff. Es ist ein flache Auffassung, die Allheit aus der Vielheit heraussummiren zu wollen. Zu jedem Additionsexempel gehört ein abschliessender Strich. Dieser fehlt innerhalb der Quantität; und nur ein höherer Gedanke kann ein Recht dazu geben. Die Allheit besteht nur durch eine umspannende Einheit, und diese wird durch den Begriff allein vollzogen.

Die Quantität kleidet sich auf dem Gebiete der Raumgrösse und der Zahl in die mannigfaltigsten Formen. Die Möglichkeit dieses Reichthums ist oben erörtert. Die Quantität ist so wenig auf Einheit und Vielheit beschränkt, dass jeder mathematische Begriff wie eine apriorische Kategorie betrachtet werden kann.

8. Die erzeugende Bewegung ist in dem erzeugten Dinge zur Ruhe gekommen. Das angehaltene Produkt der Causalität ist die Substanz. Aber wir mögen uns das aus der fortreissenden Bewegung ausgeschiedene Erzeugniss als beharrend und selbständig denken, ist darum an dem Dinge alle Bewegung erloschen?

Die Figur und Zahl, inwiefern sie bestimmte sind, sind durch eine bestimmte Weise der bildenden Bewegung gestaltet worden. Das materielle Ding wird auf ähnliche Weise durch eine Bewegung, sei es von aussen oder innen, geformt. Figur, Zahl und Ding beharren in dieser Gestalt. Wie sie sich selbst so erhalten, so nöthigen sie die Auffassung, sie geistig auf diese Weise wiederzuerzeugen. Beides geschieht durch die Bewegung, sei es real durch eine Ausgleichung von Anziehen und Abstossen, sei es ideal durch die nachbildende und festhaltende Anschauung. Die Zahl kann in Verbindungen eingehen. Die Figur kann in eine neue Bewegung gesetzt werden und in diesem Vorgange, z. B. rotirend, rollend, neue Linien und Figuren hervorbringen. Aehnliche Verhältnisse begegnen uns in der Erfahrung. Das Ding wird Quelle eigener Bewegungen, wie z. B. wenn es mit seiner Oberfläche die Wellen der Farben erregt oder zitternd den Schall erzeugt oder sich dehnend die

Quantität in die Qualität umschlage, zu beruhigen. Es wird dazu meistens der bekannte Sorites der megarischen Schule verwandt. Ein Haufen hört nicht auf, Haufen zu sein, wenn man ein Korn davon nimmt, und auch nicht, wenn man ein zweites und drittes weghebt. Aber fährt man mit der allmählichen Verminderung fort, so tritt doch einmal ein Augenblick ein, wo der Haufen nicht mehr Haufen ist. Es hat sich in diesem Falle, sagt man, durch die Quantität allein die Qualität verändert. Gewiss. Aber welche Qualität? Hat der Haufen eine andere als eben die Quantität? Hat er ausser der Quantität noch ein anderes bestimmendes, das Wesen seiner Natur bildendes Merkmal? Keines. Folglich ruht seine Qualität in der Quantität und in solchen Fällen muss, wie sich von selbst versteht, die Qualität mit der Quantität wachsen und schwinden. Es ist damit aber keine Einsicht in die Fälle gewonnen, wo sich die Qualität auf solche quantitative Verhältnisse nicht zurückführen lässt. Wie passt z. B. ein solcher Beweis auf das Wasser, das bei bestimmten Graden der zunehmenden oder abnehmenden Temperatur in einen qualitativ verschiedenen Zustand überspringt? Es ist ebenso kühn, als leer, wenn man, den aristotelischen Begriff der Tugend behandelnd, aus dem megarischen Sorites und nicht aus der eigenthümlichen Natur des Ethischen erläutern will, dass eine Neigung, welche als dieses Quantum Tugend ist, diese Bestimmung verliert, sobald sie mit einem andern Quantum gesetzt ist und ein der Tugend qualitativ Entgegengesetztes wird. Ist denn die Tugend ein Haufen Körner oder auch nur etwas Aehnliches? Freilich hat Aristoteles eine solche logische Einsicht in die Dialektik der Gegensätze nicht gehabt. Ihm liegen die eigenthümlichen Principien der Dinge mehr am Herzen, als solche hoch darüber schwebende Betrachtungen.

Die Knotenlinie der Massverhältnisse,[1] auf welche die neuere Logik so grosses Gewicht gelegt hat, können wir bis

---

[1] Hegel Logik I. S. 445 ff.

ung und Verneinung unter die Qualität gestellt. Wenn wir das Logische für sich lostrennen und in die blosse Vorstellung setzen, so schliesst die Bejahung und Verneinung, lebendig gedacht, eine ergreifende oder abweisende Bewegung in sich. Ist aber vielmehr das Logische ein Gegenbild des Realen, so wird die Bejahung der erzeugenden und die Verneinung der aufhebenden Bewegung entsprechen. Dass die logische Qualität auf Bejahung und Verneinung beschränkt wird, ist eine grosse Willkür, deren Ursache in dem Abschnitt vom Urtheil erhellen wird. Die Qualität kann hier in das ethische Gebiet nicht verfolgt werden. Würde es statthaft sein, die Begriffe gut und böse auf Bejahung und Verneinung zurückzuführen: so fänden sie in jenen logischen Verhältnissen zugleich ihre Erledigung. Es ist dem jedoch nicht so. Sie liegen jenseits der bloss wirkenden Ursache und daher auch jenseits des Gebietes, das die Bewegung allein beherrscht. Ihr Ursprung wird sich später zeigen.

Schon Aristoteles[1] durchsucht den weitläufigen Sprachgebrauch des Qualitativen und weiss ihn auf den Grund zweier Bedeutungen zurückzuführen. Darnach bezeichnet das Qualitative zunächst und ursprünglich den Unterschied des Wesens. Aristoteles giebt als Beispiel das Merkmal des Pferdes, dass es ein vierfüssiges Thier sei, die Gestaltung der Figuren und das Gesetz in der Erzeugung der Zahlen. Zweitens soll das Qualitative den Unterschied der Bewegungen und Thätigkeiten bezeichnen, wohin die Beispiele schwarz weiss, kalt warm, gut böse gehören. Beide Begriffe fallen in den Begriff der durch das Gesetz gestalteten und gestaltenden Thätigkeit zusammen und sind, soweit sie durch die wirkende Ursache bedingt werden, in der vorstehenden Ableitung enthalten.

Hegel stellt das Sein, Dasein und Fürsichsein, und wiederum durch das Sein das reine Sein, Nichts und Werden,

[1] *Metaphys.* V. 14. p. 1020 a 33.

durch das Dasein Etwas, Anderes und das Andere des Andern, durch das Fürsichsein das Eins, das Viele und die Wechselbeziehung der Repulsion und Attraktion unter die Qualität. Die letzten Begriffe (Repulsion und Attraktion) zeigen die Verwandtschaft der Qualität mit der Bewegung. Sonst widerspricht es dem durch Aristoteles festgestellten und bis dahin herrschenden Sprachgebrauch, Begriffe, wie das Sein, Nichts, Werden, Etwas, als Qualität zu bezeichnen. Jedem Systeme bleibt es unverwehrt, für sich die Wörter des Sprachschatzes besonders zu stempeln; aber es muss, um Verwirrungen zu steuern, die Willkür bemerkt werden.

Die Qualität, der ursprünglichen Bedeutung nach die an der Substanz haftende Causalität, wird auch auf Thätigkeiten übertragen, so dass die unmittelbare Beziehung zur Substanz zu verschwinden scheint. Es wird dann jedoch die Thätigkeit, der eine Qualität zugeschrieben wird, substantiell gesetzt, d. h. als ein umfassendes und selbständiges Ganze. So mag man etwa von den Eigenschaften einer Methode, von den Eigenschaften des Wollens etc. sprechen. Methode und Wollen sind Thätigkeiten, aber bleibende, durchgehende und dadurch der Substanz analog.

Die Qualität ist hiernach Princip einer Bewegung. Vielleicht wird die Grammatik, die das Adjektiv unter dem gemeinschaftlichen Namen des Nomen dem Substantiv zuzuordnen pflegt, Einsage thun und die Qualität ruhend denken wollen, wie die ruhende Substanz. Was an der Vorstellung der Ruhe richtig ist, liegt in der Ableitung. Aber die neuere Grammatik, die nicht mehr nach der blossen Uebereinstimmung der äussern Form den Gehalt und die Verwandtschaft der Redetheile bestimmt, hat bereits das Adjektiv aus diesem unfreiwilligen Verbande mit dem Substantiv gelöst und nach Gründen der Bedeutung und Bildung dem Verbum näher gerückt.[1]

---

[1] Vgl. K. F. Becker Organism der Sprache §. 31 nach der 2. Aufl.

Die Geschichte der Grammatik möge nicht unbemerkt lassen, dass schon Aristoteles das Richtige sah.[1]

Es ist nachgewiesen worden, wie sich in der Entstehung der Dinge und Begriffe eine nothwendige Stelle öffnet, die wir als Qualität bezeichnen. Aber die Stelle selbst ist leer. Wir können immerhin sagen, dass den Dingen die Kategorie der Qualität eingeboren sei, und es ist kein Zwang des Denkens, sondern der Dinge eigenes Recht, unter die Bestimmung der Qualität zu fallen. Jedoch besagt die allgemeine Ableitung nichts weiter; sie fordert vielmehr eine nähere Signatur und giebt den Ort derselben an. Wie jedes Gemälde Ton, jeder Stil Farbe, jeder Charakter Physiognomie hat, so hat überhaupt jedes Ding Qualität. Aber die Allgemeinheit aller dieser Begriffe wartet auf eine bestimmende Anschauung.

9. Mit der Quantität steht das Mass in nächster Verbindung.

Die Grössen stammen aus Einem Princip, der Bewegung, und können verglichen werden, inwiefern sie durch den gemeinsamen Ursprung etwas Gemeinsames haben. Die Bewegung selbst, intensiv gefasst, lässt verschiedene Grade zu und zeigt diese in einem verschiedenen Verhältniss von Raum und Zeit. Es kann die Bewegung, indem sie selbst eine verschiedene Stärke in sich unterscheidet, mit sich selbst verglichen werden; dann wird ein Grad, den sie in sich trägt, zum Grunde gelegt, und die Vermehrung oder Verminderung, wiederum also eine Grösse, nach dieser Einheit bestimmt. Die Raumgrösse kann ebenso mit der Raumgrösse verglichen werden,

---

[1] Wir beziehen uns in der Schrift über den Ausdruck des Urtheils (*de interpretatione*) namentlich auf die Stelle (c. 1), wo es heisst, dass Namen und Zeitwörter, wenn nichts sollte hinzugesetzt werden, dem Gedanken ohne Vereinigung und Trennung gleichen, z. B. Mensch, weiss. In diesem Satze entspricht weiss (es ist das gewöhnliche Beispiel des Kapitels: der Mensch ist weiss) dem Zeitwort; und schon Ammonius bemerkt zu der Stelle, dass auch das Adjektiv, weil es das Prädikat im Satze bilde, ῥῆμα heisse.

tigkeiten. Aber darauf kommt es hier nicht an. Das Denken will zur Sache werden und die Einheit der Sache erreichen. Wie geschieht das?

Die Antwort liegt im Vorangehenden, soweit es sich um das Gebiet der äussern Welt handelt. Dasselbe Princip, die Bewegung, erzeugt die äusseren Gestalten und bildet sie geistig nach. Wie in der äussern Natur die formende Bewegung am Stoffe haftend wird, so hält das Bewusstsein die Bewegung und den Gang derselben in der Gestalt fest. Die Bewegung erfolgt nach und nach; aber die Wirkung, die mit der fortschreitenden Ursache untergehen könnte, wird in einem anschaulichen Ganzen zusammengefasst. Die Bewegung erzeugt die Vielheit, aber die fixirte Bewegung ist die Einheit der Vielheit. Die logische Einheit ist die umspannende Form, welche die Theile zum Ganzen begreift. Wie der letzte Halt für die Einheit der Sache in dem constanten Bildungsgesetz liegt, so ist der letzte Grund für die zur Einheit zusammenfassende Erkenntniss die Nachbildung desselben Bildungsgesetzes. Das Ganze wird durch die Bewegung selbstthätig erzeugt; wenn es weitere Bestimmungen in sich aufnimmt, so bleibt doch immer die Grundlage dieselbe. Wird eine Thätigkeit als Einheit gefasst, so geschieht es durch die stetig durchgehende Bewegung. So begreifen wir die objektive Einheit durch die nachbildende That.

Auf diese Weise ist, soweit die äussere räumliche Bewegung und deren geistiges Nachbild reicht, das Ganze in den Theilen, die Einheit in der Vielheit ein nothwendiger Begriff. Wenn die Bewegung der Ursprung der Dinge und Vorstellungen ist, so ist nicht die Einheit in der Vielheit ein Widerspruch, sondern vielmehr die Einheit ohne Vielheit wäre es.

Da die umspannende Einheit ein vielfarbiges und vielgestaltiges Ganze begreift, so ist jedes Urtheil, das das Ganze nach Einer Seite bestimmt, nur ein einzelner Ausfluss der grossen Quelle. Die Einheit des Urtheils, die äussere Einheit nachbildend, hat hierin ihren Grund gefunden.

Wie verhält es sich aber, wird man einwenden, mit den

Energien des Willens misst und die einen schwächer, die andern stärker nennt, so misst man sie an der treibenden Bewegung, die darin wirkt, und diese wieder nach dem ursprünglichen Verhältniss der räumlichen Bewegung.

So ergiebt sich die Messbarkeit aus dem Princip. Die Erfahrung lehrt uns indessen mehr, als diese von aussen kommende Möglichkeit. Den Dingen selbst ist ein Mass eingeboren. Ihre Natur ist an Grenzen der Quantität gebunden. Nur bei bestimmten Massen oder nur innerhalb bestimmter Grenzen der intensiven oder extensiven Grösse bewahren sie ihre Eigenschaften. Die Beispiele der Chemie, wo die Elemente in bestimmte Zahlenverhältnisse eingehen und gerade dadurch die Qualitäten bestimmen, sprechen dies deutlich aus. Das Mass der Temperatur bestimmt den Zustand des Wassers, den tropfbar flüssigen oder starren oder elastischen. Physik und Chemie zeigen in diesem inwohnenden Mass der Dinge die geheime Herrschaft der Zahl.

Lässt sich nun auf logischem Wege die Nothwendigkeit dieser Thatsache darthun? Wenn es uns in der Logik zunächst darauf ankommt, die Erkennbarkeit zu durchschauen und dadurch die Möglichkeit der Erfahrung zu begründen: so ist dieser Aufgabe Genüge geschehen; denn es folgt die Messbarkeit der Grössen aus der Grundansicht. Aber wir verzichten darauf, dies Gesetz, dass die Qualitäten an bestimmte Quantitäten gewiesen sind und in diesen ihr Mass haben, aus den allgemeinen Verhältnissen der Bewegung abzuleiten, und überlassen es vorläufig der Erfahrung. In vielen Fällen hängt die Einsicht in den Grund mit der Bewegung und den Zahlen der Bewegungen eng zusammen: z. B. liegt der qualitative Unterschied der Töne in den harmonischen Verhältnissen. Es möchte aber voreilig sein, dieses in den verschiedensten Kreisen wiederkehrende Gesetz des Masses aus der abstrakten Bewegung entnehmen zu wollen. Ohne Zweifel ist sie ein mitwirkender Grund. Die Aufgabe überschreitet indessen die logischen Kategorien. Wir vermögen nicht uns bei den wohlfeilen Beweisen, dass die

Das kategorische Urtheil soll nach der gewöhnlichen Ansicht in dem Verhältniss der Inhaerenz sein Wesen haben; der Begriff des Prädikats inhaerirt dem Subjekt, während das hypothetische Urtheil das Verhältniss von Ursache und Wirkung darstellen soll. Z. B. soll in dem gewöhnlichen Urtheil: die Rose ist roth, die Erde ist rund, die Röthe der Rose, das Runde der Erde inhaften. Die Vorstellung selbst setzt aber das eben in dem Dinge Beschlossene und Festgehaltene sogleich wieder in eine nach aussen strebende Thätigkeit über. Die Rose entsendet den rothen Strahl, die runde Gestalt der Erde erzeugt bestimmte Verhältnisse. Beide Formen des Urtheils müssen daher durch ein anderes Merkmal unterschieden werden.[1]

Indem sich aus der schöpferischen That der Bewegung das Verhältniss der Theile zum Ganzen, der Eigenschaften zum Dinge ergiebt, liegt das Verhältniss der Accidenzen zur Substanz vor Augen. Es hat der letzte Ausdruck, obwol er nur den ersten umkleidet, einen Nebengedanken hineingelegt.

Die Accidenzen, die zufallenden Zugaben, verschwinden gegen die gediegene Substanz. Die Accidenzen kommen und gehen, aber die Substanz beharrt. Gegen die Macht der Substanz hat das Accidens kein Recht. Wie die Blätter des Baumes fallen, aber das Leben des Baumes den Verlust überwindet: so verhält sich die Substanz gegen den Wechsel der Accidenzen gleichgültig. Es ist diese Betrachtung mehr in dem Namen, als in der Sache, mehr in einer unbestimmten Reflexion des sich erhaltenden Lebens, als in einer scharfen Auffassung des Verhältnisses gegründet. Das Ding ist nur in und durch seine Eigenschaften, das Ganze ist nur in und durch seine Theile. Die Accidenzen sind nicht wie der blosse angehängte Zierat, wie das Geschnörkel eines Schriftzuges. Eine solche äusserliche Zuthat ist kaum werth, in ein Verhältniss zur Substanz gestellt zu werden. Wenn man, wie im Sorites Körner vom Haufen, von der Substanz Theile oder Eigenschaf-

[1] Vgl. unten: über das Urtheil. Abschnitt XVI.

dahin nur für eine schöne Beobachtung halten und nicht für ein Resultat der dialektischen Ableitung. Wenn bei Hegel das Mass als das Dritte zur Qualität und Quantität bestimmt wird, indem es beide vereinige, so darf man doch in dieser Erklärung die Qualität nicht reicher und mannigfaltiger nehmen, als sie im vorangehenden Theile des Systems gegeben ist. Da tritt sie aber so dünn und dürr auf, dass sich kaum eine Vorstellung fassen lässt, wie einer solchen Qualität ein Quantum entsprechen könne. Bei Hegel bilden die an sich ganz leeren Bestimmungen der Veränderung und des unendlichen Progresses der Attraktion und Repulsion, des Eins und Vielen die vollsten Begriffe der Qualität. Wie kann die Quantität solchen Allgemeinheiten angemessen sein? Hegels Kapitel über das Mass ist sehr reich; aber der Reichthum steht im Widerspruch mit der Armuth der vorangehenden und ihn vermeintlich erzeugenden Principien. Was der Dialektik oft begegnet, begegnet ihr auch hier. Sie zieht aus dem allgemeinen Sprachgebrauche, was ihr selbst fehlt, und ergänzt sich durch Vorausnahme der Erfahrung.

Wir beschränken hiernach das Mass an diesem Orte ausdrücklich auf die Messbarkeit. Durch diese Kategorie öffnet sich die Möglichkeit, auch das innere Mass, das die Natur der Dinge bestimmt, zu erkennen. Wenn namentlich Plato das Mass verherrlicht, diesen Grundzug des hellenischen Wesens, wenn er im Philebus alles Gute und Schöne dadurch entstehen lässt, dass sich die Grenze in das Unbegrenzte, das Mass in das Masslose hineinsenkt, wenn er demgemäss durch das Mass der Wärme und Kälte die fruchtbaren Jahreszeiten, durch das Mass der Kräfte die Gesundheit, durch das Mass des Hohen und Tiefen die Harmonie erzeugt: so hat dann das Mass eine andere Bedeutung, inwiefern es dem Wesen und Zweck entspricht. Ohne den Zweck ist dieser Begriff des Masses nicht zu verstehen. Erst durch den Zweck empfängt das Mass einen ethischen Werth. Wir sprechen z. B. nur dann von einem masslosen Staate, wenn der Zweck der Regierung und die

Mittel der Verwirklichung, wenn die Kraft des Centrums und die Masse des Umfanges, die zu durchdringen ist, in keinem Verhältniss stehen. Das Mass der Glieder im organischen Leibe, das Mass der Tugenden in der ethischen Welt, das Mass eines Kunstwerkes und anderes solches sind Begriffe, die in dem höhern Begriffe des Zweckes wie in ihrer Angel ruhen.[1]

10. Das Ding ist eins und vieles. So heisst der Satz, an dem sich schon die Dialektik der Eleaten übt, und in dem noch Herbart einen Widerspruch der Erfahrungsbegriffe nachweist. Das Eine Ding hat viele Eigenschaften, der Eine Begriff viele Merkmale. Diese Einheit des Vielen zu begreifen, ist darin die Aufgabe des Denkens.

Kant[2] erklärt die Einheit — wir mögen sie die logische im Gegensatz der numerischen nennen — für das Wesen jeder Verstandesfunktion. Es sollen z. B. nach dem Urtheil „der Körper ist schwer," die Vorstellungen Körper und Schwere im Objekte verbunden werden. Die logische Form aller Urtheile besteht daher in der Einheit der darin enthaltenen Begriffe. Woher stammt diese Einheit? Kant griff nach einem kühnen Mittel und leitete sie von „der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperception" (des Selbstbewusstseins) ab. Das Mannigfaltige, meint Kant (z. B. Körper, Schwere), könne in einer Anschauung gegeben werden, die bloss sinnlich ist, d. h. nichts als Empfänglichkeit besitzt. Allein die Verbindung eines Mannigfaltigen könne niemals durch die Sinne in uns kommen; sie sei ein Akt der spontanen Vorstellungskraft, d. h. des Verstandes im Gegensatz der nur empfangenden Sinne. Wir können uns nichts als im Objekte verbunden vorstellen, ohne es vorher selbst verbunden zu haben. Der Begriff der Verbindung führe den Begriff der Einheit mit sich. Die Einheit mache,

[1] Hegel behandelt unter dem Mass diese und ähnliche Begriffe (vgl. Logik I. S. 451), während der Zweck erst im objektiven Begriff erscheint. Es ist dies offenbar ein Hysteronproteron der Dialektik, lediglich durch den gleichen Namen veranlasst.

[2] Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 129. Werke II. S. 730 ff.

wenn sie hinzutrete, den Begriff der Verbindung erst möglich; sie selbst aber sei in der synthetischen Einheit der Apperception begründet, insofern sie dadurch erzeugt werde, dass wir die verschiedenen Wahrnehmungen sämmtlich zu Einem und demselben Bewusstsein vereinigen und die verschiedenen Zustände des Ichs in der Vorstellung des identischen Ichs verknüpfen. Ohne diese Synthesis des Selbstbewusstseins hätten wir ein vielfarbiges Selbst, ohne dieses: „ich denke," das alle Vorstellungen begleitet, keine Einheit in der Anschauung und im Urtheil. Durch die angegebene transscendentale Einheit der Apperception werde das in einer Anschauung enthaltene Mannigfaltige zu dem Begriff eines Objekts vereinigt.

So ist von Kant die Einheit durch das, was das Denken hinzuthut, erklärt, aber nicht in der Sache begriffen worden. Was verbürgt indessen, dass die Einheit, die das Selbstbewusstsein hinzubringt, der Wahrheit der Sache keine Gewalt anthut? Das Ich ist hier eigentlich nur als der Rahmen gedacht, welcher den die Welt aufnehmenden Spiegel umfasst. Was hineinfällt, ist durch diesen Rahmen verbunden. Auf diese Weise könnte auch eins werden, was an sich getrennt ist. Aber das Urtheil ist nur dadurch wahr, dass es den Verhältnissen der Sache entspricht. Diese objektive Einheit ist in dieser Auffassung gefährdet und verflüchtigt sich ins Subjektive. „Ich denke" und „der Körper ist schwer" wird hier in Betreff der Einheit als Grund und Folge verknüpft. Allerdings denke ich die Erscheinung, und bei einem zerfallenden Selbstbewusstsein würde es keine Erkenntniss der Einheit geben können. Allein was hat die innere Verbindung der Sache (der Körper ist schwer) mit dem sich gleichbleibenden Selbstbewusstsein zu schaffen? Weil ich denke, darum ist der Körper nicht schwer. Diese That des Ichs, aus der die objektive Einheit stammen soll, nähert sich schon dem kühneren, schöpferischen Ich Fichte's. Zwar begleitet die Einheit des Ichs, das sich in allem Wechsel wiederfindet, jeden Gedanken und sie ist die allgemeine Trägerin aller inneren Zustände und Thä-

Soll der Gedanke die Dinge in diesem ihrem Wesen erfassen, so muss der äussern Wechselwirkung eine That des Geistes entsprechen Wenn die Abstraktion isolirt, um die Dinge und Begriffe nach dem Grade der Selbständigkeit, den sie haben, zu fragen: so hält ihr die bewegliche Combination das kräftige Widerspiel, um den Theil nur in dem gegenseitigen Bezug der übrigen Theile und dadurch das Wesen des umfassenden Ganzen zu erkennen. Wie die Abstraktion das Substanzielle in den einzelnen Dingen und Thätigkeiten sucht, so sucht die Combination die reale Wechselwirkung.

Wir haben im Voranstehenden die wichtige und weitgreifende Kategorie der Wechselwirkung aus der ursprünglichen dem Denken und Sein gemeinschaftlichen Thätigkeit abgeleitet, so dass sich das Reale und Logische einander entspricht. Wir werfen noch einen Blick auf andere Versuche der Entwickelung.

Kant,[1] der die Kategorien aus den Funktionen der Urtheile verzeichnete, fand die Wechselwirkung in dem disjunktiven Urtheil, welches das Verhältniss der eingetheilten Erkenntniss und der gesammelten Glieder der Eintheilung unter einander auffasse. Das disjunktive Urtheil hat die Form: a ist entweder b oder c u. s. w., z. B. Dreiecke sind entweder gleichseitig oder gleichschenklig oder ungleichseitig. In allen disjunktiven Urtheilen, sagt Kant, wird die Sphäre als ein Ganzes in Theile getheilt, d. h. die Menge alles dessen, was unter ihm enthalten ist, in die untergeordneten Begriffe. Diese sind einander coordinirt, nicht subordinirt, so dass sie einander nicht einseitig, wie in einer Reihe, sondern wechselseitig als in einem Aggregat bestimmen. Wenn ein Glied der Eintheilung gesetzt wird, so werden alle übrigen ausgeschlossen, und so umgekehrt. Eine ähnliche Verknüpfung, fährt Kant fort, wird in einem Ganzen der Dinge gedacht, da nicht eins dem andern als Wirkung der Ursache untergeordnet, sondern zugleich und

[1] Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 112 ff. In Rosenkranz Ausgabe. II. S. 723 f.

Urtheilen, die, wie im Logischen und Ethischen, keine physische Einheit darstellen? Der Typus ist derselbe. Durch die zusammenfassende Bewegung entsteht die Einheit. Ohne die logische Einheit gliche das Denken, in welchem Gebiete es sich bewege, zerstreuten Punkten. Die Vorstellungen, welche aus einander zu fallen drohen, werden durch die Bewegung in Bezug gesetzt, inwiefern ihre Verbindung wiedererzeugt wird.

So ergiebt sich die logische Einheit als ein Gegenbild des realen Ganzen. Beide werden durch die Bewegung erzeugt. Was der Schwerpunkt im physischen Körper ist, das ist die logische Einheit in den Vorstellungen. Auf ihr ruht alles Weitere.

11. Es ist gezeigt worden, wie sich die Vorstellung des geschlossenen Dinges (der Substanz) bildet und wie ferner die Vielheit in der Einheit, die Theile im Ganzen, aus dem zum Grunde liegenden Principe folgen. Wir fassen beide Begriffe in dem Verhältniss der Inhaerenz zusammen.

Wenn gesagt wird, dass die Accidenzen der Substanz inhaeriren oder die Eigenschaften dem Dinge inhaften: so spricht schon der Ausdruck zunächst eine räumliche Bedeutung aus. Was von dem Ganzen umfasst und von dem Dinge getragen wird, das hat das Verhältniss der Inhaerenz. So wohnt der Grösse das bestimmte Mass ein: so haftet die Materie an dem sinnlichen Dinge. Mit dem Verhältniss der Inhaerenz verknüpft sich daher in der eigentlichen Bedeutung die Vorstellung der Ruhe. Was der Substanz inhaerirt, ist von ihrer Macht gebunden: und wie sie selbst besteht, leiht sie auch dem, was in ihr ist, Bestand.

Wie jedoch die Eigenschaften auf den Begriff einer thätigen Ursache zurückgehen, so ist auch diese Ruhe nur vergleichungsweise Ruhe. Was nach der einen Seite in dem Verhältniss der Inhaerenz aufgefasst wird, stellt sich nach der andern unter die Causalität. Die Gesichtspunkte gehen in einander über.

Diese Bemerkung greift in die Formen des Urtheils ein.

Definition liegt das Gegenbild der realen Wechselwirkung viel umfassender, als in den Gliedern der Division. Erst beide zusammen stellen den Umfang der Wechselwirkung logisch dar, jede von ihnen nach einer eigenthümlichen Seite.

Eine andere Ableitung wird in die dialektische Bezüglichkeit der Ursache und Wirkung gesetzt.[1] „Die Ursache und Wirkung ist das reine Verhältniss des Ineinander der Begriffe, die Relation in Gestalt der Wirklichkeit: die Ursache ist nur in ihrer Wirkung, die Wirkung nur durch ihre Ursache; jede derselben ist mithin nur in der andern gegenwärtig. So sind beide vielmehr zugleich auch wechselseitig bedingt und sich bedingend; die Ursache geht nicht allein einseitig in die Wirkung über, sondern umgekehrt wäre auch die Ursache nicht ohne ihre Wirkung. Somit ist in dem Causalitätsverhältniss selbst schon wieder unentwickelt die Kategorie der Wechselwirkung enthalten."

Wenn der Grund erst in der Folge wirklich ist, und daher der Begriff des Grundes die Folge und der Begriff der Folge den Grund einschliesst: so haben wir darin zwar eine Wechselbeziehung zweier Vorstellungen, oder vielmehr Ein Ganzes, das aus zwei verbundenen Gliedern besteht; aber mehr liegt nicht vor. Dies Hinweisen und Rückweisen im Bereiche der Vorstellungen sagt kein Wechselverhältniss der Dinge aus. Wenn

---

nen. 1833. S. 122. „Es bietet sich die Disjunktion unmittelbar unter einem doppelten Gesichtspunkte: die Glieder des Gegensatzes schliessen sich aus, aber zusammen schliessen sie sich auch von jedem andern ab, und dieser Moment der erschöpften Totalität in den Bestimmungen des Subjektbegriffes ist die eigentliche Wahrheit des disjunktiven Urtheils: — welches sich zum Verhältniss der Wechselwirkung entwickeln wird, indem die disjunktiven Prädikate b und c, als sich ausschliessende, nur in Bezug auf einander gedacht werden können." Wenn sich das Verhältniss der Wechselwirkung erst aus der Disjunktion entwickeln soll, so ist diese das Allgemeinere, wie die gestaltende Bewegung, aus der eine Figur wird, das Allgemeinere gegen die bestimmte Figur, und der Keim das Allgemeinere gegen die Pflanze ist. Darnach ruhte jede Wechselwirkung auf einer Disjunktion, was nach Obigem schwerlich dürfte zugegeben werden.

[1] J. H. Fichte Grundzüge zum Systeme der Philosophie. I. S. 195.

ten wegnimmt, so wird die Substanz mit jedem Eingriff eine andere und fällt bald auch äusserlich dahin.

Will man dies Beharren der Substanz im Wechsel der Accidenzen zum Kennzeichen der ganzen Kategorie machen, so liegt ein solches Gesetz nicht in der Ableitung. Vielmehr schliessen sich darnach Ding und Eigenschaften, Ganzes und Theile eng zusammen. Wie weit die Accidenzen die Substanz und die Substanz die Accidenzen bestimmen oder unberührt lassen, erhellt im Allgemeinen gar nicht und ist erst Folge des das Einzelne durchdringenden Begriffs. Die zusammenhaltende Macht der Substanz ist hier noch allein die in der Bewegung wirkende Ursache.

Während sich auch hier die Kategorie für sich als leer darstellt und daher das Beharren und Wandeln der Erfahrung überlässt, darf doch nicht unbemerkt bleiben, dass diese beiden Begriffe nur durch die Bewegung gedacht und erkannt werden. Die Logik genügt auch hier ihrer Aufgabe, wenn sie die Möglichkeit und den Weg des Erkennens nachweist. Denn sie soll und will keine vorgreifende Gesetze schreiben.

12. Der Begriff des Ganzen und der Theile, zunächst quantitativ gedacht, hat in der Substanz und den Accidenzen eine weitere und tiefere Bedeutung gewonnen. Die Substanz grenzt sich von innen in der Einheit des Bildungsgesetzes als Ganzes ab und die Accidenzen können als ihre Theile gefasst werden.

13. Wenn nun das Ganze die in den Theilen und das Ding die in den Eigenschaften gegenwärtige Einheit ist, wenn sich die Theile zusammen zum Ganzen erfüllen und die Eigenschaften zusammen das Wesen des Dinges bilden: so ist es die nächste Folge der umfassenden Macht, dass die Theile, wie die Eigenschaften, unter einander in Wechselwirkung stehen. Theile und Eigenschaften sind hier nur verschiedene Ausdrücke der zur Einheit begriffenen Vielheit, jener mehr die räumliche Grösse, dieser mehr die thätige Ursache bezeichnend. Das Verhältniss der Inhaerenz und der Causalität wird zur

Theile als Eigenschaften erscheinen, wie in dem oben gebrauchten Beispiel des Goldes. In einer sich erst bildenden Einheit heissen die in einer solchen Wechselwirkung begriffenen Theile Kräfte, wie in dem Beispiel des Kerzenlichtes und Mondlichtes, welche zusammentreffend für das Auge farbige Schatten bilden.

Im Gebrauch des Lebens und der Wissenschaft spielen die Begriffe von Eigenschaft und Kraft in einander. Wenn man die Eigenschaft in Bezug auf Anderes auffasst, mit welchem ihre Causalität zusammentrifft, so heisst sie auch Kraft; wenn man die Kraft umgekehrt aus dem nothwendigen Wesen einer Sache entstehen sieht, nennt man die Kraft auch Eigenschaft. Es hängt damit zusammen, dass man in der Mathematik mehr von Eigenschaften der Figuren und Zahlen, z. B. der Kegelschnitte, der Logarithmen, spricht, und seltener von ihren Kräften; denn man betrachtet sie für sich in der Consequenz ihres Bildungsgesetzes, hingegen in der Physik von Kräften der Materie, z. B. der Gravitationskraft; denn man betrachtet die sich bildenden Wechselwirkungen.

Es kommt an diesem Orte auf die schwierige und oft missverstandene Vorstellung der Kraft an.

Der Begriff der Kraft entsteht erst im Augenblick der Wechselwirkung, wenn zwischen zwei oder mehreren Elementen eine solche Beziehung eintritt, dass sie zusammen Neues erzeugen. Berührung und Mischung sind die gewöhnlichen Weisen, in welchen diese Wechselwirkung entspringt; aber sie hat auch jenseits derselben Statt. Jede der Bedingungen leistet in der Wechselwirkung einen Beitrag und jede ist in ihr als Kraft thätig. So gravitiren die Weltkörper gegen einander und die Anziehung ist gegenseitig. Die Centripetal- und Centrifugalkraft, auf welche die elliptischen Bewegungen der Planeten zurückgeführt werden, sprechen die Kraft des Centralkörpers in dem einen der Brennpunkte, die Kraft des Planeten und etwa die Kraft eines fortwirkenden ersten Anstosses aus. Die Kraft des Bogens ist bedingt durch die Kraft des Spannenden. Die Kraft des Magnets das Eisen anzuziehen setzt auch im Eisen

aufnehmen. In allen diesen Fällen ist umfassender Raum oder umfassende Thätigkeit Bedingung der Wechselwirkung.

Wo also entweder eine Einheit sich in sich unterscheidet, aber in dem Unterschiede die Einheit behauptet, oder wo umgekehrt Unterschiede und Thätigkeiten eine neue Einheit bilden, da wird Wechselwirkung anerkannt. In beiden Fällen schafft die Bewegung die übergreifende Einheit und eröffnet den Thätigkeiten die weite Möglichkeit ihrer Richtungen. So wird der Gedanke der Wechselwirkung erst durch die Bewegung möglich.

Mehr liegt indessen in dem Ursprunge, den wir bezeichneten, nicht. So lange die Bewegung als reine Anschauung auf dem Gebiete des rein Mathematischen gehalten wird, lässt sich Wirkung und Gegenwirkung im Voraus bestimmen und ist Gegenstand der apriorischen Erkenntniss, aber weiter hinaus nicht. Sobald die Materie eingreift, deren letzter Begriff dem *a priori* widersteht,[1] so muss es der Erfahrung überlassen werden, wie die Dinge wirken und gegenwirken, wie die Bewegungen schlagen und gegenschlagen. Nur die Form der Wechselwirkung ist im Geiste durch die Bewegung vorangeboren; die Erfüllung gehört der beobachtenden Wahrnehmung an. Erst unter Voraussetzung allgemeiner Eigenschaften der Materie ist, wie in der angewandten Mathematik, und zwar wiederum durch die construktive Bewegung, eine Behandlung möglich, die vorausgehend der Wechselwirkung Gesetze bestimmt.

Die Wechselwirkung ist die geheimste Macht der Natur, durch welche sich das nothwendige Ganze noch in den spielenden Flocken der kleinsten Theilchen offenbart. Diese Wechselsprache der Dinge ist das lebendige Gegentheil der stummen Vereinzelung. Wo eine zwingende Gewalt die natürliche Wechselwirkung aufhebt, da seufzen die Dinge und geben in dem Bedürfniss oder noch im Untergang die Sehnsucht zum Ganzen kund.[2]

[1] Vgl. oben S. 250 ff.

[2] *ξύρροια γὰρ μία, ξύμπνοια μία, πάντα ξυμπαθέα.* Hippokrates.

Wir übersehen nur leicht neben einer Hauptbedingung die Nebenbedingungen; und je mehr in Einem der Elemente, welche die Wechselwirkung bilden, die vorzügliche Bedingung liegt, desto mehr sind wir geneigt, ihm allein die Causalität als Kraft zu leihen, wie in einem der obigen Beispiele dem Magneten. Die Vorstellung einer Tendenz oder eines Strebens, welches als Kraft dem Dinge eingeboren sei, stammt nur aus jener Analogie, alles nach uns vorzustellen, welche Baco von Verulam als ein allgemeines Trugbild unseres Geschlechtes bezeichnete. Diese Metapher ist uns freilich eine vertraute Anschauungsweise; aber das Uneigentliche darf nicht statt des Eigentlichen Grundlage der Betrachtung werden. Sonst kann das Eigentliche, das Ziel der strengen Erkenntniss, nur nebenbei wiedergewonnen werden. Innerhalb der wirkenden Ursache kommt es auf die Umstände an, welche Kraft in der Substanz thätig werde; es liegt freilich in ihrem Wesen, dass sie in jedem Falle diese und keine andere Kraft kund gebe; und insofern kann die Kraft ihre Eigenschaft heissen. Aber eine beständige, gleichsam nur ruhende oder schlummernde Kraft schreiben wir ihr nur im uneigentlichen Sinne zu.

15. In der Wechselwirkung kann die Stellung und Reihenfolge[1] (die räumliche Lage und die Aufeinanderfolge) als Bedingung einer Erscheinung mitwirken und insofern selbst als Kraft auftreten. Es hat keine Schwierigkeit, ihre Möglichkeit aus der construktiven Bewegung zu verstehen. Ihre Anwendung greift weit, wie in der Mathematik in der Permutation und Variation, in der Chemie, wenn z. B. bei gleichen Bestandtheilen, wie im Isomerismus, verschiedene Erscheinungen zu erklären sind.

16. Die Begriffe der Inhaerenz (Substanz, und Accidenz) der Causalität und Wechselwirkung wurden von Kant als nebengeordnete Arten unter die Kategorie der Relation gestellt.

Körper, sondern stets nur ihm und gewissen hinzukommenden Bedingungen gemeinsam; sie wechselt daher mit diesen Bedingungen stets."

[1] Die θέσις und τάξις der alten Atomiker.

wechselseitig als Ursache der Bestimmung der andern beigeordnet wird, z. B. in einem Körper, dessen Theile einander wechselseitig ziehen und auch widerstehen. — Entspricht wirklich diese logische Funktion der realen Wechselwirkung? — Wenn das disjunktive Urtheil die Arten eines Geschlechtes neben einander stellt, so füllen zwar die untergeordneten Begriffe zusammen den Kreis des höhern; sie selbst aber schliessen sich gegenseitig aus. Entweder der eine oder der andere wird gesetzt; der eine hat darin sein Wesen, dass er nicht der andere ist. Das gleichschenklige Dreieck (nach obigem Beispiel) ist nicht das ungleichseitige. Nur in dem übergeordneten Begriff treffen sie zusammen. Indem sie sich einander ausschliessen und also negativ gegen einander verhalten, haben wir hier nur das Bild einer feindlichen Wechselwirkung, nicht das befreundete wechselseitige Uebergreifen der Theile oder Kräfte, die aus sich zusammen ein durch sie hindurchgehendes Ganze bilden. Die Einheit, welche die Glieder des disjunktiven Urtheils trotz des Gegensatzes bindet, steht über ihnen, nicht in ihnen. Aus dem eintheilenden Urtheil, das die Arten als selbständig trennt, würden wir die verknüpfende Wechselwirkung, die gerade die Selbständigkeit aufhebt, nicht verstehen. In der realen Wechselwirkung ist das eine nur durch das andere, und das Glied, das Wirkung ist, ist ebenso sehr Ursache und die Ursache ebenso sehr Wirkung. In der logischen Eintheilung steht das eine Glied neben dem andern und gegen das andere, und sie sind nur durch ein höheres gemeinsames Gesetz, also gleichsam nur von aussen verbunden. Die lebendige Durchdringung, in der alles ebenso sehr vorgreift, als rückgreift, ist darin nicht erklärt. Hiernach ist die Wechselwirkung ein allgemeinerer Begriff, der sich zwar nach einer besondern und bestimmten Richtung in der Eintheilung kund giebt, aber aus der Eintheilung in seiner weltbeherrschenden Bedeutung nicht mag verstanden werden.[1] In den Theilen der

[1] Vgl. mit dieser Ansicht Kants J. H. Fichte Grundzüge zum Systeme der Philosophie. Erste Abtheilung: das Erkennen als Selbsterken-

worden, dieselben Begriffe auf ihren einfachen Ursprung zurückzuführen.

18. Das Reich der Bewegung ist zugleich das Reich dieser Kategorien und zwar, was immer die wesentlichste Seite der Ableitung bleibt, ebenso sehr in der Welt des Seins als in der Macht des Denkens. Causalität und Substanz, Qualität und Quantität, Messbarkeit und Einheit im Vielen, Inhaerenz und Wechselwirkung sind unter der Voraussetzung der Bewegung als der ersten Energie des Denkens ideale und subjektive Beziehungen, sowie unter der Voraussetzung der Bewegung als der ersten Energie des Seins reale und objektive Verhältnisse. In dieser Ansicht ist die Kluft gar nicht vorhanden, die sonst die Kategorien der Vorstellung und die Principien der Dinge wie zwei Welten unnahbar trennt; denn sie sind in ihrem Ursprung eins.

19. Um das Eigenthümliche des für die realen Kategorien nachgewiesenen Ursprungs zu schärferer Anschauung zu bringen, mag noch ein Blick auf Kant am Ort sein. Es soll hier nicht eine Kritik seiner ganzen Kategorienlehre wiederholt werden.[1] Wir erinnern nur an zwei Grundpunkte.

Kant scheidet die Formen der Anschauung und die Stammbegriffe des Verstandes und lässt es problematisch, ob beide Stämme vielleicht aus Einer unbekannten Wurzel entsprossen sind. Da denken so viel heisst als Vorstellungen in die Einheit des Bewusstseins fassen, so sind ihm die Kategorien die verschiedenen Arten und Weisen, wie solche Einigungen im Selbstbewusstsein möglich sind. Aber er hat nirgends gesagt, wie nun aus der Einheit des Selbstbewusstseins gerade die zwölf Urtheilsformen entstehen, in welchen er die Stammbegriffe des Verstandes findet. Nirgends sieht man sich die Einheit des Selbstbewusstseins z. B. zu der Einheit eines allgemeinen oder eines negativen oder eines hypothetischen oder eines nothwendigen Urtheils bestimmen; nirgends die allgemeine Einheit sich in diese Aeste verzweigen. Von der Quelle der Einheit

[1] Vgl. Geschichte der Kategorienlehre in des Vfs. historischen Beiträgen zur Philosophie. Bd. I. S. 268 ff.

n Selbstbewusstsein zu den Arten der Einigung in den Kategorien ist ein Sprung über eine Kluft.

Indem ferner Kant die Kategorien als reine Verstandesbegriffe darstellt, welche lediglich aus der Einheit des Selbstbewusstseins fliessen, stehen sie den Formen der Anschauung und daher auch dem Stoffe der Erfahrung unvermittelt gegenüber. Es droht die Gefahr, dass die Anwendung unmöglich sei. Daher sucht Kant nach einem Mittel, um künstlich von den Kategorien zur Anschauung eine Verbindung herzustellen, und erfindet den Apparat des Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Die reine Einbildungskraft *a priori* kleidet die Kategorien in ein Schema durch die Form der Zeit, welche einerseits intellectuell, andererseits sinnlich ist und sich daher zur Vermittelung eignet. In die Zeit eingestaltet wird die Kategorie der Quantität zur Zahl, die Realität zur erfüllten Zeit; das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit; das Schema der Causalität besteht in einer Succession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist; das Schema der Wechselwirkung ist das Zugleichsein der Bestimmungen der einen mit denen der andern nach einer allgemeinen Regel. Wenn wir das Schema der übrigen Kategorien (Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit) auf sich beruhen lassen, da es sich im Obigen um diese nicht handelte: so mag Folgendes bemerkt werden.

Wir leugnen nicht das Schema, das begleitende Bild der Kategorien; vielmehr ist das Schema, wie wir sahen,[1] bei allen Begriffen nothwendig, um aus dem Abstrakten ins Concrete zu gelangen und anwendbar zu werden. Aber die Entstehung des Schema's ist künstlich. Es ist künstlich, dass die Kategorien, von dem reinen Verstande geboren, von der reinen Einbildungskraft gekleidet werden. Ferner fragt sich, ob denn die Eingestaltung der Stammbegriffe in das Element der Zeit schon genüge, um die Anwendung zu erklären. Der Raum mit seinen

[1] S. oben S. 314 ff.

drei Dimensionen in die unendliche Weite strebend steht von dem nur nach einer Seite gezogenen Faden der Zeit entfernt genug. Hilft der Eintritt der Kategorien in die Zeit, um auch in den Raum einzutreten? Wenn Kant sich vielleicht das Verhältniss der Sache so denkt, dass die Zeit als die Form des innern Sinnes auch die Erscheinungen des Raumes, inwiefern sie zum Bewusstsein gelangen, beherrsche: so kehren doch in der Anwendung neue schwierige Fragen wieder. Das Schema der Causalität z. B., und sie ist ohne Zweifel die wichtigste Kategorie, besteht in der Succession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist. Aber wie entsteht, fragen wir dann, eine Zeitfolge im Raume? und mit dieser Frage sind wir bei der Bewegung, deren Erklärung von Kant nicht gegeben ist noch gegeben werden konnte.[1] Wo, wie nach unserer Ansicht, die construktive, das Bild erzeugende Bewegung der Ableitung der Kategorien zum Grunde liegt, bleibt das Schema von vorn herein der Kategorie; Bild und Begriff trennen sich nicht. Die Kluft ist gar nicht vorhanden, um derentwillen Kant den Apparat des Schematismus zurüstet.

Nach den Erörterungen, die wir bisher an verschiedenen Orten versuchten, bilden sich uns Kant gegenüber folgende Thesen:

a) Die synthetische Einheit der Apperception löst das Problem der objektiven Einheit in der Erkenntniss nicht.[2] Die Kategorien sind keine verschiedenen Arten und Weisen der synthetischen Einheit des Selbstbewusstseins.

In der construktiven Bewegung ist ein Princip geboten worden, wodurch es möglich wird, der objektiven Einheit nachzubilden.

b) Kant hat bewiesen, dass die Kategorien und Raum und Zeit *a priori* sind;[3] aber er hat nicht bewiesen, dass sie nur subjektiv sind. Es bleibt die Möglichkeit, dass sie subjektiv und objektiv zugleich sind.

---

[1] S. oben S. 151. S. 164 ff. [2] S. oben S. 353 ff.
[3] Vgl. oben S. 156 ff.

eine Kraft voraus. Wo man von der Kraft eines einzelnen ruhenden Dinges spricht, bezieht man sie immer auf eine künftige oder mögliche Wechselwirkung, z. B. die Tragkraft eines Pfeilers.

Der Begriff der Kraft ist dem menschlichen Geiste, so scheint es, wenn wir es psychologisch betrachten, am eigenen Leibe aufgegangen und er überträgt ihn unwillkürlich von dem Lebendigen auf die Dinge. Wir sprechen von der Kraft des Armes, wenn er wirft, und übersehen leicht, dass der Stein, den er wirft, und die Luft, die er mit ihm durchschneidet, als Kräfte seien sie positive oder negative Grössen, mitwirken. Die Eine Bewegung des werfenden Armes erscheint so freithätig, dass wir verleitet werden, sie allein als Kraft in Anschlag zu bringen und dem Arm an und für sich Wurfkraft beizumessen. Wo sich auf ähnliche Weise in einer Substanz der Natur fast alle Bedingungen eines Ereignisses zusammenfinden und sie nur noch einer geringen Ergänzung bedürfen, schreibt man gemeiniglich der Substanz allein die bewirkende Kraft zu, ja man legt ihr eine beständige Tendenz, ein ihr einwohnendes und nur gehemmtes Streben nach dem Erfolge zu. Genau genommen, ist die Ergänzung ebenso eine Kraft. Was immer in der Wechselwirkung zu dem Einen Ereigniss beiträgt, muss auf dem Gebiete der wirkenden Ursache als Kraft bezeichnet werden.[1]

[1] Vgl. Lotze's Erörterung in der allgemeinen Physiologie des körperlichen Lebens. 1851. S. 81 ff. Mikrokosmus I. S. 185, vgl. S. 40. Streitschriften. Erstes Heft. 1857. S. 34 ff. Lotze sagt in der Physiologie S. 90 bezeichnend: „Um zu einem oft schon benutzten Beispiele zurückzukehren, betrachten wir den Funken, der das Pulver entzündet. Die Kraft, welche hier die Explosion bewirkt, haftet weder am Funken allein, noch am Pulver. Jener bringt zu dem ganzen Ereigniss nur die Eine Bedingung einer hohen Temperatur; dieses ist eine Mischung, in der unter den gewöhnlichen Umständen keinerlei Bestreben der Zersetzung oder Expansion bemerklich ist. Kommen aber beide in die Beziehung räumlicher Berührung, so entsteht nun erst eine Umänderung in den Verwandtschaften der Pulverbestandtheile, und die Ausdehnung gasförmiger Körper erfolgt, die durch sie hervorgebracht werden. In keinem Falle inhärirt also die Kraft zu irgend einer Wirkung beständig und fertig einem einzelnen

Wir übersehen nur leicht neben einer Hauptbedingung die Nebenbedingungen; und je mehr in Einem der Elemente, welche die Wechselwirkung bilden, die vorzügliche Bedingung liegt, desto mehr sind wir geneigt, ihm allein die Causalität als Kraft zu leihen, wie in einem der obigen Beispiele dem Magneten. Die Vorstellung einer Tendenz oder eines Strebens, welches als Kraft dem Dinge eingeboren sei, stammt nur aus jener Analogie, alles nach uns vorzustellen, welche Baco von Verulam als ein allgemeines Trugbild unseres Geschlechtes bezeichnete. Diese Metapher ist uns freilich eine vertraute Anschauungsweise; aber das Uneigentliche darf nicht statt des Eigentlichen Grundlage der Betrachtung werden. Sonst kann das Eigentliche, das Ziel der strengen Erkenntniss, nur nebenbei wiedergewonnen werden. Innerhalb der wirkenden Ursache kommt es auf die Umstände an, welche Kraft in der Substanz thätig werde; es liegt freilich in ihrem Wesen, dass sie in jedem Falle diese und keine andere Kraft kund gebe; und insofern kann die Kraft ihre Eigenschaft heissen. Aber eine beständige, gleichsam nur ruhende oder schlummernde Kraft schreiben wir ihr nur im uneigentlichen Sinne zu.

15. In der Wechselwirkung kann die Stellung und Reihenfolge[1] (die räumliche Lage und die Aufeinanderfolge) als Bedingung einer Erscheinung mitwirken und insofern selbst als Kraft auftreten. Es hat keine Schwierigkeit, ihre Möglichkeit aus der construktiven Bewegung zu verstehen. Ihre Anwendung greift weit, wie in der Mathematik in der Permutation und Variation, in der Chemie, wenn z. B. bei gleichen Bestandtheilen, wie im Isomerismus, verschiedene Erscheinungen zu erklären sind.

16. Die Begriffe der Inhaerenz (Substanz, und Accidenz) der Causalität und Wechselwirkung wurden von Kant als nebengeordnete Arten unter die Kategorie der Relation gestellt.

Körper, sondern stets nur ihm und gewissen hinzukommenden Bedingungen gemeinsam; sie wechselt daher mit diesen Bedingungen stets."

[1] Die θέσις und τάξις der alten Atomiker.

genauen Verwandtschaft entwickelten, so wird hier bei den logischen Kategorien der Ort sein, auf die grammatischen Kategorien, wie sie sich in der organischen Ansicht der Sprache gebildet haben, einen vergleichenden Blick zu werfen.

Die Grammatik hat nach Merkmalen der Sprache die Beziehungen in objektive und subjektive geschieden,[1] d. h. in die Beziehungen der Begriffe auf einander und in die Beziehungen der Begriffe auf den Sprechenden, und hat dadurch eine dunkle Masse grammatischer Begriffe aufgehellt. Es hat sich dabei auf eine schöne Weise gezeigt, dass die Verhältnisse des Raumes und der Zeit von der Sprache ebenso sehr subjektiv als objektiv ausgedrückt werden, und dies Ergebniss stimmt einigermassen mit dem Ertrag unserer Untersuchungen zusammen. Zwar ist zwischen dem Subjektiven und Objektiven in der Logik und Grammatik ein Unterschied. Wenn selbst die Sprache den Ort im Raume und den Punkt in der Zeit nur nach dem Raume und der Zeit, in welchen der Sprechende steht, bestimmte und ausdrückte, so würde das doch nicht beweisen, dass Raum und Zeit nichts anderes sind als Formen, unter welchen der Denkende alles anschauet. Jedoch würde die Sprache in demselben Masse, als sie durch eine solche Subjektivität der Vorstellung gebunden wäre, auch nur subjektiv Raum und Zeit bezeichnen können. Aber von einer solchen Beschränkung weiss sie nichts. Sie setzt sie einfach und klar ebenso sehr in und an die Dinge und deren Thätigkeiten; sie betrachtet sie als dem Subjektiven und Objektiven gemeinsam, und das ist, wie wir sahen, die einzig richtige Betrachtung.

Wie reimt sich nun aber damit, dass die Grössenverhältnisse der Thätigkeit, Intensität und Frequenz, und die Grössenverhältnisse der Dinge, Zahl und Menge, ausschliessend unter die subjektiven Beziehungen gestellt werden?[2] Raum und Zeit sind die Bedingungen dieser Begriffe, wie die Bewegung ihre Quelle ist. Wenn nun die Sprache Raum und Zeit ebenso ob-

[1] Vgl. Ausführliche deutsche Grammatik §. 9 ff.

[2] Vgl. Beckers ausführliche deutsche Grammatik §. 11. 12.

jektiv als subjektiv auffasst und bezeichnet, so wäre es auffallend, wenn sie darin bei den abgeleiteten Beziehungen plötzlich umschlüge.

Die Sprache stellt überhaupt die Welt des Sprechenden dar und die fremden Dinge als die eigenen. Daher wird sie, je näher dem Anfange, desto mehr eine Richtung auf subjektive Bezeichnungen haben. Denn die hervorbrechende Sprache ist die erste lebendige Rückwirkung des individuellen Geistes gegen die Gewalt der Eindrücke von aussen. Der Geist befreiet sich von der auf ihm lastenden Masse und von der bunten Menge, indem er die Dinge bezeichnet und sich dadurch in ihnen zurecht findet. Der Sprechende ist sich gleichsam der Mittelpunkt des Weltalls, ähnlich wie sein Standort als der Mittelpunkt des Horizontes erscheint und wie in der geographischen Vorstellung der Kindheit der Wohnort den Mittelpunkt des Erdkreises bildet. Die Betrachtung der Vorstellung, wie sie die werdende Sprache enthält, ist, um es in den Ausdruck einer andern Wissenschaft zu übersetzen, geocentrisch, nicht heliocentrisch. Auf diese Weise wird die Bezeichnungsweise der Sprache, je näher sie dem Ursprunge steht, desto subjektiver sein, und die Anschauung der Sprache ist gleichsam der Doppelgänger des menschlichen Geistes. In der Sprache ist der Mensch das Mass der Dinge.

Mit dieser subjektivirenden Richtung ringt das Recht des sich objektivirenden Geistes. In dem Erkennen wird das Denken gleichsam zur Sache; es will diese und nur diese in ihren Verhältnissen und ihrer Entstehung. Dieser nothwendige Drang prägt sich demnach ebenso in der Sprache aus, und man gewahrt mit der erstarkenden Reflexion diese zweite Richtung, auf ähnliche Weise, wie in der organischen Entwickelung der griechischen Literatur die der Wirklichkeit zugewandte Prosa später als die Poesie erscheint.

Obwol sich demnach zwei entgegenstrebende Richtungen in der Sprache werden verfolgen lassen, so könnte es doch leicht geschehen, dass diese oder jene Kategorie, die logisch

betrachtet auch einen objektiven Charakter hat, in der Sprache nur einen subjektiven Ausdruck empfangen hätte, und es wäre von vorn herein ein wesentlicher Unterschied der grammatischen und logischen Kategorien wahrscheinlich.

Dürfen wir diese Möglichkeit auf die vorliegenden Sprachbegriffe der Zahl und Menge, der Intensität und Frequenz anwenden? Die Zahl und, wo sich das Einzelne nicht scheidet, die Menge sind den Dingen wesentlich. Dafür sprechen die obigen Untersuchungen, und dafür sprechen, wie ein bestätigender Beleg, Geometrie, Physik und Chemie, die im Verhältniss der Zahlen die eigenste Natur der Figuren und der Erscheinungen darlegen. Es ist daher der Sache nach nicht erlaubt, Zahl und Menge für blosse Gebilde des zusammenfassenden Denkens, für blosse Beziehungen des Seins zu dem Sprechenden zu erklären. Man dürfte indessen die Flexionsendung, z. B. den Pluralis, als grammatisches Kennzeichen anführen, um zu zeigen, dass die Sprache die Zahl für eine Form der Beziehung, nicht für einen Begriff nehme. Denn wie die Flexionsendungen die Substanz des Wortes formen, so scheinen sie die durch die Beziehung entstehende Form der Begriffe auszudrücken. Es muss dagegen zuvörderst bemerkt werden, dass dieser Umstand, der Ausdruck durch Flexion, wenn auch den Werth der Beziehung, doch nicht die subjektive Beziehung und die blossen Verhältnisse zum Sprechenden bezeichnet. Die Casusendungen z. B. drücken objektive Beziehungen aus, die aus der Thätigkeit des Prädikatbegriffs nothwendig hervorgehen und auf den Sprechenden zunächst nicht hinweisen. Dieser Grund ist also einseitig und könnte ebenso gut dafür verwandt werden, dass die entstehende Sprache die Zahl als eine Beziehung der Begriffe unter einander aufgefasst hätte, z. B. als eine Beziehung einer Thätigkeit auf ein Sein. Ueberhaupt darf bei der Flexionsendung die Betrachtung nicht stehen bleiben. Zahl und Menge werden durch Wörter ausgedrückt, die den Adjektiven zunächst stehen (z. B. die drei Seiten eines Dreiecks). Die Adjektiven, den Begriffswörtern zugewiesen, werden auch die verwandten Zahl-

wörter von der untergeordneten Bestimmung befreien, eine blosse subjektive Beziehung der Vorstellung auszudrücken. In dem Beispiel des Dreiecks drückt die Zahl drei den innern Unterschied des Wesens aus, und das Zahlwort stellt sich wie das die Eigenschaft bezeichnende Adjektiv, wenn es einmal unter Sein oder Thätigkeit untergebracht werden soll, unter den Begriff der Thätigkeit im weitern Sinne.

Wie in der neuern Grammatik Zahl und Menge als blosse Beziehungen des Seins zum Sprechenden, so werden Intensität und Frequenz als solche Beziehungen der Thätigkeit genommen. Sollte dafür die Natur der Flexionsendungen, die zur Bezeichnung der Intensität und Frequenz angewandt werden, zum äussern Beleg dienen: so ist der Beweis ebenso zweifelhaft, wie bei der Zahl und Menge. Intensität und Frequenz werden aber meistens durch Adverbien ausgedrückt (z. B. sehr, kaum, einmal, wieder, oft, selten). Wodurch unterscheiden sich denn diese von den Adverbien der Weise dergestalt, dass sie aus der Gemeinschaft der Begriffswörter verstossen und zu blossen Organen subjektiver Beziehungen gemacht werden? Die Frequenz drückt ein objektives Zeitverhältniss der Thätigkeit aus, die Wiederholung der Sache, nicht bloss die Wiederholung der Vorstellung. So wenig wir die Zahl, die einst die Pythagoreer als das Wesen der Dinge aussprachen, nur in die Willkür der auffassenden Vorstellung legen können, so wenig dürfen wir es bei der Frequenz zulassen, welche die Zahl der Thätigkeit heissen kann. Es ist das Beispiel: das Fünfeck hat fünf Seiten, ein objektives Urtheil; die Zahl bestimmt die innere Natur der Sache. Ebenso ist in dem Urtheil: das Produkt enthält so viel mal den einen Factor, als der andere Factor Einheiten hat, die Frequenz Bestimmung der Sache. Die Intensität ruht auf einem innern Verhältniss der Bewegung,[1] und die Spannung kann, wie die Weise, als eine Thätigkeit der Thätigkeit bezeichnet werden. Da z. B. das Adverbium „schnell" in dem

[1] S. oben S. 291 ff.

In der construktiven Bewegung ist ein Princip geboten worden, durch welches sich diese Möglichkeit verwirklicht.

c) Der Schematismus des reinen Verstandes ist ein consequenter Versuch, die Stammbegriffe des Verstandes, welche an sich nichts mit der Anschauung zu thun haben, ins Anschauliche zu übersetzen. Da aber diese Eingestaltung ins Sinnliche nur durch die transscendentale Zeitbestimmung geschieht, so bleibt doch eigentlich der äussere Raum ihnen fremd.

In der construktiven Bewegung ist ein Princip geboten worden, welches von vorn herein Anschauung und Verstand einigt, das *a priori* ist und doch nicht nur subjektiv.

d) Nach Kant ist unser Verstand mit fertigen Stammbegriffen und unsere Anschauung mit fertigen Formen ausgestattet. Aber es fehlt ein sich entwickelndes Princip.

In der construktiven Bewegung ist ein solches geboten worden.

20. Die Logik hat viel von der Grammatik gelernt. Beide Wissenschaften sind Zwillinge und haben sich, wie Geschwister, bei ihren ersten Schritten gegenseitig unterstützt. Wir denken dabei an das Alterthum, auf dessen Gebiete ihr Ursprung liegt. Wir erinnern an die schöne Betrachtung des Satzes in Plato's Sophisten,[1] wo in den Verhältnissen der Rede die logische und metaphysische Einheit des Beharrenden und Bewegten, des Seienden und Thätigen wie in einem lebendigen Gegenbilde angeschauet wird. Wir erinnern an die Kategorien des Aristoteles, die in dem zergliederten Satze ihre Begründung zu haben scheinen,[2] und an seine Schrift über das Urtheil,[3] die sogar den Namen „über den Ausdruck“ führt. Auch bei den Stoikern geht Logik und Grammatik Hand in Hand.[4] Bald nach ihnen erstarrt die Grammatik, und Priscian, der blinde

[1] p. 262 St. [2] Vgl. des Vfs. historische Beiträge zur Philosophie I. 1846. Aristoteles Kategorienlehre S. 1 ff.

[3] *περὶ ἑρμηνείας*.

[4] Vgl. Petersen *fundamenta philosophiae Chrysippeae in notionum dispositione posita* S. 23 u. a. m. a. St.

Erbe des Apollonius Dyskolus, verflösst durch das Uebergewicht des Lateinischen zum Theil stoische Begriffe bis in die moderne Grammatik hinein. Das Kennzeichen dieses ganzen ersten Stadiums ist Herrschaft der Etymologie über die Syntax; und die Syntax, die Betrachtung des selbständigen, nur aus dem Ganzen zu begreifenden Satzes, wird nur als äusserliche Zusammensetzung der doch nur scheinbar für sich bestehenden Elemente der Etymologie aufgefasst. Auf ähnliche Weise ist seit dem Alterthum die Logik erstarrt, und auch in der Logik war die Zusammensetzung an die Stelle der Entwickelung getreten.[1] In neuerer Zeit machte namentlich E. Reinhold[2] auf den Zusammenhang des Logischen und Grammatischen aufmerksam und nahm in die Logik grammatische Betrachtungen auf. Die Logik hat Umgestaltungen gerade in einer Zeit versucht, in der sich die wissenschaftliche Grammatik von verschiedenen Seiten neue Bahnen bricht. Dieses Zusammentreffen ist nicht ohne Bedeutung. Der Logik wird immer die Syntax verwandter sein, als die Etymologie; und gerade durch die Syntax hat sich eine neue Anschauung ergossen, die sich von dem Standpunkt einer zergliedernden Anatomie zu einer belebenden Physiologie der Sprache zu erheben strebt. Was früher nur wie aufgehäuftes Material, kaum geordnet, viel weniger gegliedert, in der nach lediglich etymologischen Gesichtspunkten eingetheilten Syntax dalag, wird nun von Einem durchgehenden Gedanken durchdrungen. Was früher todter Bestandtheil des Satzes war, ist nun Organ und wird daher ebenso von dem Gedanken durchleuchtet, wie es den Gedanken verwirklicht. Diese organische Auffassung der Syntax ist besonders das Verdienst Karl Ferdinand Beckers.[3]

Wenn sich nun meistens Logik und Grammatik in einer

---

[1] Vgl. oben S. 15 ff. Abschnitt II. formale Logik.

[2] E. Reinhold die Logik oder die allgemeine Denkformenlehre. Jena 1827. S. 190 ff. nach der ersten Auflage.

[3] Zunächst in dem Organism der Sprache, 1827, zweite Auflage 1841, sodann besonders in der ausführlichen deutschen Grammatik. 1836.

21. Die entwickelten logischen Kategorien sind auf dem Gebiet der wirkenden Ursache die festen Widerlagen unserer Gedanken und sind daher dem Knochengerüst des Leibes zu vergleichen. Sie scheiden sich in dem Geiste nicht isolirt und abstrakt aus, wie wir sie unmittelbar aus dem Grunde der Bewegung und einzeln für sich abgeleitet haben. Sie sind in allen Vorstellungen mit enthalten, wenn auch allenthalben mit andern und andern Merkmalen verwachsen. Weil sie in allen wiederkehren, markiren sie sich dem Geiste wie die Grundstriche einer Zeichnung. Es kann nicht anders sein. Denn im mannigfaltigen Wechsel der ausführenden Linien sind sie immer da. Weil die Bewegung, die Quelle der Kategorien, in der lebendigen sinnlichen Anschauung enthalten ist, so bilden sie sich aus dieser unbewusst heraus. Die Knochen setzen auch nicht für sich allein und als das Erste an, sondern bilden sich mit den Blutgefässen und Muskeln zusammen; dennoch sind sie später das tragende, gestaltende Gerüst des Leibes.

Die aus der Anschauung der Bewegung entwickelten Kategorien sind rein genommen nur mathematisch. Schon auf dieser Stufe sind sie vermöge der Construktion fähig, sich aus der Allgemeinheit heraus eigenthümlich zu gestalten. Da aber die Bewegung, wie oben gezeigt wurde, als das Bedingende durch die ganze Erfahrung hingeht, so treten sie da am individuellsten und gleichsam als gegeben auf.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

LOGISCHE

NTERSUCHUNGEN.

VON

ADOLF TRENDELENBURG.

ZWEITER BAND.

Zweite ergänzte Auflage.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL.
1862.

wörter von der untergeordneten Bestimmung befreien, eine blosse subjektive Beziehung der Vorstellung auszudrücken. In dem Beispiel des Dreiecks drückt die Zahl drei den innern Unterschied des Wesens aus, und das Zahlwort stellt sich wie das die Eigenschaft bezeichnende Adjektiv, wenn es einmal unter Sein oder Thätigkeit untergebracht werden soll, unter den Begriff der Thätigkeit im weitern Sinne.

Wie in der neuern Grammatik Zahl und Menge als blosse Beziehungen des Seins zum Sprechenden, so werden Intensität und Frequenz als solche Beziehungen der Thätigkeit genommen. Sollte dafür die Natur der Flexionsendungen, die zur Bezeichnung der Intensität und Frequenz angewandt werden, zum äussern Beleg dienen: so ist der Beweis ebenso zweifelhaft, wie bei der Zahl und Menge. Intensität und Frequenz werden aber meistens durch Adverbien ausgedrückt (z. B. sehr, kaum, einmal, wieder, oft, selten). Wodurch unterscheiden sich denn diese von den Adverbien der Weise dergestalt, dass sie aus der Gemeinschaft der Begriffswörter verstossen und zu blossen Organen subjektiver Beziehungen gemacht werden? Die Frequenz drückt ein objektives Zeitverhältniss der Thätigkeit aus, die Wiederholung der Sache, nicht bloss die Wiederholung der Vorstellung. So wenig wir die Zahl, die einst die Pythagoreer als das Wesen der Dinge aussprachen, nur in die Willkür der auffassenden Vorstellung legen können, so wenig dürfen wir es bei der Frequenz zulassen, welche die Zahl der Thätigkeit heissen kann. Es ist das Beispiel: das Fünfeck hat fünf Seiten, ein objektives Urtheil; die Zahl bestimmt die innere Natur der Sache. Ebenso ist in dem Urtheil: das Produkt enthält so viel mal den einen Factor, als der andere Factor Einheiten hat, die Frequenz Bestimmung der Sache. Die Intensität ruht auf einem innern Verhältniss der Bewegung,[1] und die Spannung kann, wie die Weise, als eine Thätigkeit der Thätigkeit bezeichnet werden. Da z. B. das Adverbium „schnell" in dem

[1] S. oben S. 291 ff.

Ausdruck: „schnell laufen," als objektive Bezeichnung der Weise genommen wird: so risse die gleichmässig fortlaufende Anschauung plötzlich ab, wenn man „sehr" und „kaum" in dem Ausdruck: „er läuft sehr, er läuft kaum," zu blossen Beziehungen auf den Sprechenden herabsetzen wollte. Es ist etwas anderes, wenn wir fragen, wie die Intensität zum Bewusstsein kommt. Wenn darin die Vergleichung mitwirkt, die über die vorliegende Sache, wie sie an sich ist, hinausgeht: so mag diese als die subjektive Thätigkeit bezeichnet werden, aber das Resultat ist objektiv und wird objektiv ausgesprochen. Die Sprache sieht ja auch in allen andern Fällen über das Mittel der Aneignung hinweg und drückt das Angeeignete als reine Sache aus. Nur da, wo die Vergleichung bezeichnet ist, möchte die Sprache uns ein Recht geben, die subjektive Beziehung hervorzuheben. In der Vergleichung giebt der subjektive Gedanke den Dingen einen Zusammenhang, den sie für sich nicht haben. Oft wird Entlegenes zusammengebracht und eine solche Combination ist ein freies Spiel des Geistes. Die Vorstellungen der Dinge erheben sich gegenseitig und drücken sich nieder, erhellen und verdunkeln einander. Die Sprache, dies Gebilde der Metapher, verdankt der Vergleichung die bedeutendsten Mittel des Ausdrucks; aber wir werden den eigenen Willen der Sprache kränken, wenn wir allenthalben diese subjektiven Beziehungen drängen. Wir werden daher nur da, wo sich der Ausdruck geradezu auf die Vergleichung beruft, eine solche Beziehung auf den Sprechenden annehmen können. Dies geschieht beim Comparativ immer, beim Superlativ meistentheils. Indem also diese Weise, die Intensität zu bezeichnen, den subjektiven Beziehungen verbleibt, treten die andern Weisen unter die objektiven ein und schliessen sich zunächst an das Adverbium an. Die Klasse der adverbialen Formwörter[1] wird dadurch sehr zusammenschmelzen. Aber grammatisch geben die Formen der Sprache keinen Grund, die subjektiven Beziehungen so weit auszudeh-

[1] S. Beckers ausführliche deutsche Grammatik §. 14.



21. Die entwickelten logischen Kategorien sind auf dem Gebiet der wirkenden Ursache die festen Widerlagen unserer Gedanken und sind daher dem Knochengerüst des Leibes zu vergleichen. Sie scheiden sich in dem Geiste nicht isolirt und abstrakt aus, wie wir sie unmittelbar aus dem Grunde der Bewegung und einzeln für sich abgeleitet haben. Sie sind in allen Vorstellungen mit enthalten, wenn auch allenthalben mit andern und andern Merkmalen verwachsen. Weil sie in allen wiederkehren, markiren sie sich dem Geiste wie die Grundstriche einer Zeichnung. Es kann nicht anders sein. Denn im mannigfaltigen Wechsel der ausführenden Linien sind sie immer da. Weil die Bewegung, die Quelle der Kategorien, in der lebendigen sinnlichen Anschauung enthalten ist, so bilden sie sich aus dieser unbewusst heraus. Die Knochen setzen auch nicht für sich allein und als das Erste an, sondern bilden sich mit den Blutgefässen und Muskeln zusammen; dennoch sind sie später das tragende, gestaltende Gerüst des Leibes.

Die aus der Anschauung der Bewegung entwickelten Kategorien sind rein genommen nur mathematisch. Schon auf dieser Stufe sind sie vermöge der Construktion fähig, sich aus der Allgemeinheit heraus eigenthümlich zu gestalten. Da aber die Bewegung, wie oben gezeigt wurde, als das Bedingende durch die ganze Erfahrung hingeht, so treten sie da am individuellsten und gleichsam als gegeben auf.

Besitz der Wissenschaften, die Theorie gegen Thatsachen, denen sie gewachsen sein soll.

Betrachten wir, wie ein Beispiel statt aller, das höchste Sinnesorgan, das Gesicht des Menschen.

In der Augenhöhle lagert sich ein Nerv musivisch ab, von allen Nervenzweigen allein für das Licht und die Farben empfänglich. Das Licht von aussen und der Nerv von innen entsprechen sich einander im geheimen Verständniss und der Nerv ist für das Licht geboren. Es würde indessen im Auge nur hell schimmern und flimmern, wenn der lichtempfindende Nerv allein das Gesicht bilden sollte. Von allen Seiten strömten dann die sich verbreitenden Strahlen auf alle Punkte der Netzhaut, und die Strahlen verwischten sich gegenseitig. Ein einzelnes Bild würde nicht erscheinen können. Die Natur ist deutlicher und bestimmter. Die Strahlenkegel, die von Einem Punkte kommen, werden nach Einem Punkte der Netzhaut zugebrochen. Die gewölbte Hornhaut, die wässerige Feuchtigkeit, die sammelnde Linse, der dünnere Glaskörper verrichten die Umkehrung des Strahlenkegels innerhalb des Auges, damit die äusseren Punkte in Punkten wieder erscheinen und damit so in dem sonst verschwimmenden Lichtmeer des Sehnerven Gestalten emporsteigen. So entsprechen den Formen der Oberfläche und der farbigen Zeichnung der Welt die durchsichtigen sammelnden Mittel des Auges und die dem Brechungsvermögen angemessene Tiefe der Augenkugel. Es malt sich nun in verjüngendem Massstab das Bild der äussern Welt in dem Rahmen des Auges. Farbe und Form der Dinge auf der einen und Stoff und Bau der Medien des Auges auf der anderen Seite sind für einander da.

Wenn die Spitzen der umgekehrten Lichtkegel die Netzhaut treffen sollen, um das Bild darauf hinzuzeichnen, so fordern verschiedene Entfernungen der Gegenstände eine verschiedene Brechung der Strahlen. Es ist daher den äussern Abständen diejenige Fähigkeit des Auges angemessen, die durch innere Veränderung, namentlich durch die wahrscheinlich verschiebbare Wölbung oder Abplattung der Linsengestalt die

LOGISCHE

UNTERSUCHUNGEN.

VON

ADOLF TRENDELENBURG.

ZWEITER BAND.

Zweite ergänzte Auflage.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL.
1862.

Wesen der Sache? — Das Licht hat das Auge nicht gemacht noch erregt, und doch sehnt sich nach ihm die schlummernde Kraft des lichthellen Nerven. Die Farben und Bilder der Aussenwelt gehen ihren Weg und können den Bau der sammelnden Medien und den durchsichtigen Stoff derselben nicht hervorgebracht haben; aber das sinnige Auge setzt die ausstrahlenden Lichtkegel wieder in ihre Quelle, in die sich zum Bilde vereinigenden Punkte um, und ist darin ein Vorspiel des tiefen Denkens, das die ausströmende Wirkung wieder in den Grund zu concentriren weiss. Die Abstände liegen ruhig in der Welt da, wie geometrische Grössen, und ändern im Auge nichts; aber das Gesicht geht ihnen entgegen oder eilt ihnen nach. Den äusseren Entfernungen entsprechen die zarten Veränderungen, die im Auge auf verschiedene Weise angelegt sind. Die mögliche Ablenkung des Lichtes und das vorsorgende Diaphragma der Iris, die mögliche Spiegelung der Strahlen und das sie verhütende schwarze Pigment, die mögliche Farbenzerstreuung und die kaum zu berechnende Achromasie des Auges weisen tiefsinnig auf einander hin. Es ist hier eine Causalität, aber noch eine andere, als die gestaltende Bewegung. Allenthalben erscheint in den entsprechenden Gegensätzen der äussern und der innern Thätigkeit eine Uebereinstimmung.

In dem Bau des Organs muss doch entweder das Licht die Materie überwunden und gestaltet haben, oder die Materie aus sich des Lichtes Herr geworden sein. So scheint es nach dem Gesetz der wirkenden Ursache, aber es ist keins von beiden geschehen. Kein Blick des Lichtes fällt in den abgeschiedenen Mutterschoss, wo das Auge gebildet wird; das Licht ist nicht die erregende Ursache noch der Baumeister des Organs; und noch weniger möchte für sich die träge Materie, die nichts ist ohne das energische Licht, das Licht verstehen. Aber doch sind Licht und Auge für einander, und es liegt in dem Wunder des Auges das enthüllte Bewusstsein des Lichtes. Die bewegende Ursache mit ihrer nothwendigen Gestaltung ist hier in einen höheren Dienst getreten. Der Zweck regiert das

INHALT.

welcher der Mensch athmet, weisen auf einander hin. Die praestabilirte Harmonie, welche nach Leibniz das Reich der Natur und das Reich der Sitten verknüpft, begegnet uns auf jedem Schritte in der Natur selbst.

Was die Wissenschaft der Statik und Mechanik durch Versuche und Schlüsse als Lehre vom Schwerpunkt und Hebel mühsam erworben hat, das liegt in den Bewegungswerkzeugen der höheren Thiere und namentlich des Menschen in einem grossen Beispiele vor Augen. Was aus den gefundenen Gesetzen als Regel folgen könnte, das findet sich hier, wenn auch unter weiser Beschränkung höherer Rücksichten, verwirklicht; und umgekehrt liessen sich jene Gesetze aus dem Studium der Organe und namentlich durch die Zergliederung ihrer Wechselverhältnisse auffinden. Der Bau des ganzen Körpers und der dadurch bedingte Schwerpunkt mit seiner Beweglichkeit bilden auf der einen Seite eine Forderung, welcher auf der andern in dem verschiebbaren Unterstützungspunkt und der ausgleichenden Bewegung der verschiedensten Glieder genügt wird.

Sollen die Schritte grösser und geschwinder werden, so muss es möglich sein, die beiden Schenkelköpfe in geringerer Höhe über den Boden hinzutragen. Dafür, wie für die Beweglichkeit des zu unterstützenden Schwerpunktes, wirken die Gelenke der Knie, Füsse und Zehen mit. Die Bewegung des einen fordert unter gewissen Bedingungen die Bewegung des andern und nimmt sie gleichsam zu einer gemeinsamen Wirkung in sich auf. Mehrere Verrichtungen sind zusammen einem höhern Zwecke unterworfen und werden von ihm regiert.

Das Mass der Muskelkraft verlangt in den tragenden Knochen ein bestimmtes Mass der Festigkeit, damit die Kraft den Hebelarm nicht biege und breche. Muskel und Gelenk fordern einander. Ein Muskel hat keinen Sinn, wo nicht vermittelst eines Gelenkes Bewegung möglich ist. Gelenke wären ohne Muskeln lahm und schlaff und nichts als hindernde Abschnitte im Zusammenhang der Glieder. Die Thatsache des

IX. DER ZWECK.

1. Wir haben im vorangehenden Abschnitte ordnende Begriffe gewonnen, die so weit reichen als die Bewegung, woraus sie entstehen. Es giebt kein grösseres Gebiet, als dies; denn das Gebiet der Bewegung ist die ganze Welt. Diese Kategorien, die uns durch die eigene That verständlich sind, bilden den Ariadnefaden, durch den wir uns auf den Irrwegen der bunten und wirren Wahrnehmungen zurecht finden. Sie vermögen sich nach der ihnen eingeborenen Beweglichkeit durch einen verschiedenen Inhalt näher zu bestimmen. Werden sie aber zulangen, um die ganze Erfahrung zu beherrschen?

2. Wir suchen die Antwort in hervorragenden Thatsachen der Erfahrung und werfen daher den Blick auf einige bedeutsame Erscheinungen. Es möge der Sprung nicht auffallen, den wir thun. Wir verlassen einige Augenblicke die logische Ableitung und Zergliederung und versetzen uns mitten in die Gestalten der Natur. Nur da können wir beurtheilen, was uns noch an Mitteln fehle, um der Erkenntniss zu genügen; nur da können wir erfahren, wie weit die schöpferische Bewegung mit den aus ihr entspringenden Begriffen, mit der durch ihre Hülfe aufgenommenen Materie ausreiche. Wir halten die von uns aus der Entwickelung gewonnenen Begriffe gegen den Erwerb und

des, als sonst nöthig wäre. Aber die einseitige Zweckmässigkeit der Mechanik weicht einer höhern des ganzen Organismus.[1] Wären die Gesetze der besten Hebeleinrichtung die letzte Norm gewesen, so hätte die Form des Körpers eckig und unbeholfen werden müssen; die Ausdehnung der Bewegung und das Ebenmass und harmonische Zusammenwirken der Glieder hätte nothwendig darunter gelitten. Der Zweck erscheint in dieser vermeintlich unzweckmässigen Anordnung nur desto umsichtiger.

Aristoteles versucht seiner teleologischen Ansicht gemäss die einzelnen Thätigkeiten und Theile des thierischen Lebens auf das Ganze als den bestimmenden Grund zu beziehen und gleichsam aus dem Ganzen als nothwendige Forderungen zu entwerfen.[2] Die neuere Wissenschaft thut ähnliche Blicke, aber umfassender und sicherer. Cuvier hat z. B. in schönen Umrissen den innigen Zusammenhang dargestellt, in welchem die ganze Organisation eines Thieres zu seiner Nahrung steht.[3] Es ist wichtig, in einem solchen von Meisterhand gezeichneten Beispiele zu sehen, wie die abhängigen Glieder aus einem Gedanken des Ganzen hervorgehen.

Jedes lebende Wesen, sagt Cuvier, bildet ein Ganzes, ein einziges und geschlossenes System, in welchem alle Theile gegenseitig einander entsprechen und zu derselben Wirkung des Zweckes durch wechselseitige Gegenwirkung beitragen. Keiner dieser Theile kann sich verändern ohne die Veränderung der übrigen, und folglich bezeichnet und giebt jeder Theil einzeln genommen alle übrigen. Wenn daher die Eingeweide eines Thieres so organisirt sind, dass sie nur Fleisch und zwar bloss frisches verdauen können, so müssen auch seine Kiefer zum Fressen, seine Klauen zum Festhalten und zum Zerreissen,

[1] Vgl. v. Baer Vorlesungen über Anthropologie. S. 61 f. Müller Physiologie. 1840. II. S. 116.

[2] Vgl. Aristoteles über die Seele, Buch 3 zu Ende, über die Theile der Thiere u. s. w.

[3] Aus Müller's Physiologie. 1835. I. S. 467 ff. u. S. 471 ff.

Strahlen näher oder entfernter sammelt. Den Abständen des Raumes entspricht die zarte Beweglichkeit der innern Medien des Auges.

Was diese Theile im Grossen und Ganzen wollen, das erhellt auf diese Weise. Aber kein Werkzeug gehorcht völlig; sowie der Gedanke ausgeführt wird, giebt er sich dem Zufalle der Materie preis und muss, um sich zu behaupten, auch den Zufall besiegen. Wären die Augenwände weiss oder farbig, so würden sie Strahlen zurückwerfen und die Deutlichkeit stören: aber ein schwarzes Pigment kleidet die Höhlung aus und schlürft das überschüssige Licht auf. Die sphärische Linse würde, wenn sie ganz verwandt wäre, am Rande die Strahlen ablenken, und es würde dann ein Zerstreuungskreis das durch die Centraltheile entworfene Bild verwischen: aber der Schirm der beweglichen Iris deckt den Rand der Linse, der sonst durch einen Schein die Wahrheit trüben würde. Die Linse würde, indem sie die Strahlen bricht, zugleich die Farben zerstreuen und von Neuem die Deutlichkeit des Bildes gefährden; aber die sammelnden Mittel des Auges von ungleicher Brechungskraft, von ungleicher Wölbung und ungleicher chemischer Beschaffenheit sind so gegen einander ausgeglichen, dass das Auge bei richtiger Accommodation in der Vereinigungsweite achromatisch wird. Der nothwendige Fehler des Werkzeugs ist durch schöpferische Vorsicht überwunden.

So wird das Auge im Dunkel des Mutterleibes zubereitet, damit es geboren dem Lichte geöffnet werde. Das Auge bildet sich in der verschlossenen Werkstatt der Natur: aber dennoch entspricht es dem Lichte, das in unendlicher Entfernung von derselben entspringt, mehr aber noch der wechselnden Farbe, die das Licht auf der Erde, dem Wohnplatze des Geschöpfes, im Zusammenstoss mit der dunkeln Materie hervorzaubert.

Reichen hier die obigen Kategorien aus? Auch hier ist ein Vorgang der Bewegung: auch hier stellen sich Materie und Form, Intensives und Extensives, Kraft und Wechselwirkung in einer klaren Reihe hin. Aber treffen sie das eigentliche

jede Eigenschaft derselben für sich zur Grundlage einer besondern Gleichung nähme, sowol die erste Gleichung als alle ihre anderen Eigenschaften wiederfinden würde, so könnte man, wenn eins der Glieder des Thieres als Anfang gegeben ist, bei gründlicher Kenntniss der Lebensökonomie das ganze Thier darstellen. Man sieht ferner ein, dass die Thiere mit Hufen sämmtlich pflanzenfressende sein müssen, dass sie, indem sie ihre Vorderfüsse nur zur Stützung ihres Körpers gebrauchen, keiner so kräftig gebaueten Schulter bedürfen, woraus denn auch der Mangel des Schlüsselbeines und des Akromium und die Schmalheit des Schulterblattes sich erklärt; da sie auch keine Drehung ihres Vorderarmes nöthig haben, so kann die Speiche bei ihnen mit der Ellenbogenröhre verwachsen, oder doch an dem Oberarm durch einen Ginglymus und nicht durch eine Arthrodie eingelenkt sein; das Bedürfniss der Pflanzennahrung erfordert Zähne mit platter Krone, um die Samen und Kräuter zu zermalmen; diese Krone wird ungleich sein, und zu diesem Ende der Schmelz mit Knochensubstanz abwechseln müssen. Da bei dieser Art von Krone zur Reibung auch horizontale Reibung nöthig ist, so wird hier der Kondylus des Kiefers nicht eine so zusammengedrückte Erhabenheit bilden, wie bei den Fleischfressern; er wird abgeplattet sein und zugleich einer mehr oder weniger platten Fläche am Schläfenbein entsprechen; die Schläfengrube, welche nur einen kleinen Muskel aufzunehmen hat, wird von geringer Weite und Tiefe sein.

So entwirft Cuvier, wie ein Architekt der Natur, aus dem Zweck der Nahrung die Mittel und das Gefüge des Baues. Wilhelm Tischbein, voll Poesie ein Vertrauter des Thierlebens, verfolgte in seinen Physiognomien der Thierköpfe denselben Unterschied der Fleischfresser und Pflanzenfresser und deutete aus der Nahrung, die sie erjagen und erlisten oder finden und nehmen, die Seelenzustände und den Ausdruck des Thieres, die muthige Kraft oder die friedliche Ruhe, den durchdringenden Blick und scharfen Verstand oder die aufgeschüch

terte Phantasie und den matteren Blick eines Thierkopfes. So ist hier an die Weise der Selbsterhaltung als den höchsten Zweck alles Weitere geknüpft, und es hängt davon der äussere Bau und die innerste Lebensregung ab.

Will man die Analogie fortsetzen und den Menschen gleicher Weise von dieser äussern Seite deuten, so stimmt auch hier das Niedrige zu dem Höchsten. Soll die Nahrung des Menschen Fleischspeise sein, wie das schon die anatomische Vergleichung ergiebt: so fehlt dem Menschen jener ganze Apparat der scharfen Klaue, jene Gewalt des Gebisses, jene schneidende Kraft der zerfleischenden Zähne, um unmittelbar, wie die Thiere, der Beute Herr zu werden. Soll er sich hingegen von Pflanzen nähren, die keinen Widerstand entgegensetzen und daher ohne solche Werkzeuge zu fassen sind: so fehlt ihm hinwiederum jener grössere Aufwand thierischer Apparate, der zur Verdauung vegetabilischer Nahrung erfordert wird und in dem vierfachen zu verschiedenen Verrichtungen ausgebildeten Magen der Wiederkäuer am deutlichsten hervortritt. So steht von vorn herein das leibliche Bedürfniss und die leibliche Ausrüstung bei dem Menschen in Widerspruch; und was im Thiere sich völlig entspricht, der Zweck der Nahrung und die Organe des Fangens und der innern Aneignung, fällt im Menschen aus einander und er steht mit diesem Zwecke der Natur von der Natur verlassen da. Aber nur scheinbar. Aus der physischen Gewalt, die ihm abgeht, wird er an die List des Verstandes gewiesen, um die physisch oder chemisch wirkenden Organe zu ersetzen; und er muss sich die Waffe zur Klaue und zum Zahn machen; und ehe er die vegetabilische Nahrung in den Mund nimmt, verdauet er sie gleichsam schon mit Hülfe des Feuers im Voraus bis zu einem Grad, den die Pflanzennahrung bei den Thieren in dem zusammengesetzten Bau des vielfachen Magens erfährt. Das Kochen vertritt ihm die Stelle des ganzen Verdauungsapparates in den kräuterfressenden Wiederkäuern.

Das nächste Bedürfniss, jener Widerspruch zwischen der

Nahrung und den Organen, lehrt den Menschen die Waffe und das Feuer suchen. Mit dem Feuer wuchert dann der zur List erzogene Menschengeist weiter; mit dem Feuer besiegt er Zeit und Raum, die Nacht und die unwirthbaren Zonen; mit dem Feuer beginnt er das trotzige Prometheuswerk der Cultur, durch die er sich von der Natur emancipirt, oder vielmehr das eigenthümlich menschliche Leben, durch das er die Natur dem humanen Zwecke dienstbar macht. So treibt schon der Stachel des ersten Bedürfnisses den Menschen auf die Bahn einer menschlichen Entwickelung. Blumenbach hatte daher Recht, wenn er in seinem System der Naturgeschichte das Menschengeschlecht mit dem prägnanten Charakter *inermis* bezeichnete; und Franklin hatte ebenso Recht, wenn er, der mit neu ersonnener Waffe „dem Himmel den Blitz entriss," den Menschen das *animal instrumentificum* nannte. Der Widerspruch, der aus dem bedürfnissvollen und doch wehrlosen Zustande des Menschen hervorblickt, steht in der Hand eines höheren Gedankens, damit dem herrlichsten Keim der anregende Antrieb nicht fehle.

In dem Niedern liegt ein Vorblick auf das Höhere, und das Ganze ist aus Einem Gedanken entworfen. Was sich in sich zu vollenden scheint, wie selbständig in sich geschlossen, dient wieder als Glied einem umfassenderen, bedeutsameren Leben. Die Pflanzenwelt, in sich gross und schön, opfert ihre Grösse und Schönheit der Thierwelt, deren Leben und Erhaltung die Vegetation wie eine Voraussetzung fordert.

Wir dürfen in ähnlicher Weise an die Stufen des Seelenlebens erinnern, welche Aristoteles schied und einander unterordnete. Wie die ausgebildeten Figuren der Geometrie, war seine Ansicht, wie die Polygone, der Kreis u. s. w. nur aus der einfachsten Figur, aus dem Dreieck begriffen und gemessen werden, und wie das Dreieck zwar ohne sie ist, aber sie nicht ohne das Dreieck sind: so findet sich z. B. die Stufe des ernährenden Lebens ohne das empfindende, aber das empfindende nicht ohne die Ernährung. Wenn der Zweck sich erhebt, so ergreift er den schon verwirklichten Zweck als Mittel.

Organismus bestätigt diesen Gedanken. Die vergleichende Anatomie soll es belegen.[1] Wenn zwei Knochen, die im Menschen beweglich verbunden sind, in andern Thieren zu einem Ganzen verwachsen, so finden sich auch die entsprechenden Muskeln nicht.

Die Macht des Ganzen reicht noch weiter. Die Bewegungsorgane sind werthlos, wenn sie nicht eine Richtung empfangen; und Richtung ist nur möglich, wenn der umgebende Raum von einem Sinne, wie das Gesicht, durchdrungen wird. Schon Aristoteles hat auf die nothwendige Uebereinstimmung zwischen dem vorschauenden Gesichte und den bewegenden Organen aufmerksam gemacht. Der Blick der Augen ist nach vorn gerichtet, wie die Gelenke der Bewegungsorgane.[2] Diese innige Einheit erscheint am schönsten in der zarten Hand des Zeichners, die so von dem Blicke regiert wird, als zeichneten die Augenaxen mit ihrem Durchschnittspunkte selbst. Die Bewegung fordert den Blick und das Gesicht fordert die Bewegung; denn welcher Widerspruch wäre der freie Blick in einem regungslosen Leibe! Durch das Auge gehen die Beziehungen zur Aussenwelt in die Seele ein; der Trieb wird erregt, und das Geschöpf muss ihm durch die Bewegung entsprechen.

Das Naturgesetz ist erst herrschendes Gesetz, wenn auch die scheinbaren Ausnahmen aus ihm begriffen werden und die Störungen, wie in der Astronomie, den Grund der Regel nicht nur nicht aufheben, sondern bestätigen. So geschieht es auch mit der Zweckmässigkeit des Organismus. In den meisten Fällen scheinen Kraft und Hebel, wo sie die Gliedmassen bewegen, unvortheilhaft angelegt zu sein. Die Muskeln wirken gemeiniglich in sehr schiefer Richtung auf die Hebel, und ihr Ansatz liegt meistens nahe dem Stützpunkt und fern vom Ende des Hebels. Dadurch bedarf es eines grössern Kraftaufwan-

[1] Vgl. v. Baer Vorlesungen über Anthropologie. Königsberg 1824. I. Theil. S. 61.

[2] Ueber die Theile der Thiere II. 10.

kenntnisse. Alle Sinne treten in den Dienst des denkenden Geistes. Selbst die Organe der Ortsbewegung werden von einem höhern Zweck erfasst und vermitteln die Möglichkeit einer Wissenschaft des Raumes, der Geometrie. So werden die Organe des Lebens von innen gebildet und umgebildet und das Niedere von dem Höheren emporgehoben. Wir messen aber das Höhere allein nach dem allgemeinern und mächtigern Zweck.

Wir wollen die Thatsachen nicht häufen, sondern deuten. Es mag daher nur noch auf Eine hingewiesen werden, die alles Vorangehende gleichsam in Eins zusammenfasst. Es ist der Same und Keim und seine Entwickelung.

Der Same und die Befeuchtung, der Pflanzenkeim und die Reize des Bodens, des Lichtes, der Atmosphäre und zwar in bestimmten klimatischen Unterschieden, entsprechen sich einander. Sie sind gleichsam aus Einem Geiste gedacht. In dem ununterschiedenen Keime liegen die Unterschiede verborgen, und in dem ganzen Verlauf der Entwickelung regiert jeden Schritt das künftige Ganze. Dass das Ganze früher sei als die Theile, wie Aristoteles sich ausdrückt, das liegt in dem Samen und der Entwickelung desselben sichtbar vor Augen. Die Macht des Ganzen wirkt, ehe es da ist, damit es werde. Der Keim ist das künftige Ganze in der Möglichkeit und Anlage, durch die Entwickelung entstehen die Glieder des Ganzen in der Wirklichkeit. Was Aristoteles durch die Dynamis und Energie, *potentia* und *actu* unterschied, das sind dieselben Stufen in logischen Namen festgehalten. Der Same, der sich verändert, giebt sich selbst nicht auf. Das Ende der Entwickelung bringt den Anfang wieder hervor. In der Frucht hat sich der Same vervielfacht. Der Organismus hat seine eigene Möglichkeit von Neuem erzeugt und sogar dasselbe ungeschwächte Leben in vervielfachter Gestalt. Wenn der Organismus in der Samenbildung zu sich selbst zurückkehrt, so theilt er sich gleichsam in dieser Rückkehr, aber er theilt sich also, dass in dem einzelnen Theile wieder das volle Ganze ist und die Kraft

seine Zähne zum Zerschneiden und zur Verkleinerung der Beute, das ganze System seiner Bewegungsorgane zur Verfolgung und Einholung, seine Sinnesorgane zur Wahrnehmung derselben in der Ferne eingerichtet sein. Es muss selbst in seinem Gehirne der nöthige Instinkt liegen, sich verbergen und seinen Schlachtopfern hinterlistig auflauern zu können. Der Kiefer bedarf, damit es fassen könne, einer bestimmten Form des Gelenkkopfes, eines bestimmten Verhältnisses zwischen der Stelle des Widerstandes und der Kraft zum Unterstützungspunkte, eines bestimmten Umfanges des Schlafmuskels, und letzterer wiederum einer bestimmten Weite der Grube, welche ihn aufnimmt, und einer bestimmten Wölbung des Jochbogens, unter welchem er hinläuft, und dieser Bogen muss wieder eine bestimmte Stärke haben, um den Kaumuskel zu unterstützen. Damit das Thier seine Beute forttragen könne, ist ihm eine Kraft der Muskeln nöthig, durch welche der Kopf aufgerichtet wird: dieses setzt eine bestimmte Form der Wirbel, wo die Muskeln entspringen, und des Hinterkopfes, wo sie sich ansetzen, voraus. Die Zähne müssen, um das Fleisch verkleinern zu können, scharf sein. Ihre Wurzel wird um so fester sein müssen, je mehr und je stärkere Knochen sie zu zerbrechen bestimmt sind, was wieder auf die Entwickelung der Theile, die zur Bewegung der Kiefer dienen, Einfluss hat. Damit die Klauen die Beute ergreifen können, bedarf es einer gewissen Beweglichkeit der Zehen, einer gewissen Kraft der Nägel, wodurch bestimmte Formen aller Fussglieder und die nöthige Vertheilung der Muskeln und Sehnen bedingt werden; dem Vorderarm wird eine gewisse Leichtigkeit, sich zu drehen, zukommen müssen, welche bestimmte Formen der Knochen, woraus er besteht, voraussetzt; die Vorderarmknochen können aber ihre Form nicht ändern, ohne auch im Oberarm Veränderungen zu bedingen. Kurz, die Form des Zahnes bringt die des Kondylus mit sich, die Form des Schulterblattes die der Klauen, gerade so wie die Gleichung einer Curve alle ihre Eigenschaften mit sich bringt; und so wie man, wenn man

hinauswies: so öffnet heute die Geologie, welche in der Erde, einem Fragment dieses Weltalls, forschend liest, rückwärts die geschlossene Geschichte bis in eine Perspektive von Perioden, welche nach Millionen von Jahren messen. Sie zeigt uns wilde Kräfte, aber schon in den urältesten den Gegensatz des Lebens; sie zeigt uns die Gewalt physikalischer Zerstörungen und Zertrümmerungen, aber immer wieder das neu und grösser über den Trümmern sich erhebende Leben; sie zeigt uns die mannigfaltigen Gestalten der Pflanzen- und Thiergeschlechter, deren Dasein, aus physikalischen Bedingungen unerklärt, ja ihnen entgegengesetzt, immer den gegebenen herrschenden Kräften abgewonnen wird; und wenn die einförmigen physikalischen Bedingungen des Lichtes und der Luft, des Wassers und des Bodens für sich eine einförmige Wirkung haben müssten, zeigt sie zu einer und derselben Zeit mannigfaltige Stufen und Formen des Lebens in eigener Bewegung und Empfindung denselben einförmigen Bedingungen gegenüber und aus ihnen ihre Erhaltung und Entwickelung ziehend.[1] In der aufsteigenden Stufenreihe der Wesen steigt die Bedeutung des innern Zweckes, und in diesem Umfang seiner Macht angeschauet, wird er ein Weltbegriff.

3. Was auf den letzten Blättern in einigen Umrissen entworfen ist, soll in Thatsachen zeigen, dass die aus der Bewegung entspringenden Kategorien für das Gebiet unserer Erfahrung nicht ausreichen. In der Anschauung der Bewegung herrscht die hervorbringende Ursache; in den angedeuteten Beispielen tritt ihr ein unerörterter Begriff deutlich entgegen, der Zweck.

Es wäre zwar leichter gewesen, diesen Begriff aus dem Bereiche des menschlichen Willens herzuholen; denn auch diesem Gebiete muss die Logik genügen. Aber der Zweck erscheint in der Natur schöpferischer und tiefer; und wir können

---

[1] Vgl. z. B. L. Agassiz *contributions to the natural history of the united states of North America. part. 1. essay on classification.* London 1859. ch. 1 .sect. 21 ff. S. 93 ff.

seine Zähne zum Zerschneiden und zur Verkleinerung der Beute, das ganze System seiner Bewegungsorgane zur Verfolgung und Einholung, seine Sinnesorgane zur Wahrnehmung derselben in der Ferne eingerichtet sein. Es muss selbst in seinem Gehirne der nöthige Instinkt liegen, sich verbergen und seinen Schlachtopfern hinterlistig auflauern zu können. Der Kiefer bedarf, damit es fassen könne, einer bestimmten Form des Gelenkkopfes, eines bestimmten Verhältnisses zwischen der Stelle des Widerstandes und der Kraft zum Unterstützungspunkte, eines bestimmten Umfanges des Schlafmuskels, und letzterer wiederum einer bestimmten Weite der Grube, welche ihn aufnimmt, und einer bestimmten Wölbung des Jochbogens, unter welchem er hinläuft, und dieser Bogen muss wieder eine bestimmte Stärke haben, um den Kaumuskel zu unterstützen. Damit das Thier seine Beute forttragen könne, ist ihm eine Kraft der Muskeln nöthig, durch welche der Kopf aufgerichtet wird: dieses setzt eine bestimmte Form der Wirbel, wo die Muskeln entspringen, und des Hinterkopfes, wo sie sich ansetzen, voraus. Die Zähne müssen, um das Fleisch verkleinern zu können, scharf sein. Ihre Wurzel wird um so fester sein müssen, je mehr und je stärkere Knochen sie zu zerbrechen bestimmt sind, was wieder auf die Entwickelung der Theile, die zur Bewegung der Kiefer dienen, Einfluss hat. Damit die Klauen die Beute ergreifen können, bedarf es einer gewissen Beweglichkeit der Zehen, einer gewissen Kraft der Nägel, wodurch bestimmte Formen aller Fussglieder und die nöthige Vertheilung der Muskeln und Sehnen bedingt werden; dem Vorderarm wird eine gewisse Leichtigkeit, sich zu drehen, zukommen müssen, welche bestimmte Formen der Knochen, woraus er besteht, voraussetzt: die Vorderarmknochen können aber ihre Form nicht ändern, ohne auch im Oberarm Veränderungen zu bedingen. Kurz, die Form des Zahnes bringt die des Kondylus mit sich, die Form des Schulterblattes die der Klauen, gerade so wie die Gleichung einer Curve alle ihre Eigenschaften mit sich bringt; und so wie man, wenn man

des, als sonst nöthig wäre. Aber die einseitige Zweckmässigkeit der Mechanik weicht einer höhern des ganzen Organismus.[1] Wären die Gesetze der besten Hebeleinrichtung die letzte Norm gewesen, so hätte die Form des Körpers eckig und unbeholfen werden müssen; die Ausdehnung der Bewegung und das Ebenmass und harmonische Zusammenwirken der Glieder hätte nothwendig darunter gelitten. Der Zweck erscheint in dieser vermeintlich unzweckmässigen Anordnung nur desto umsichtiger.

Aristoteles versucht seiner teleologischen Ansicht gemäss die einzelnen Thätigkeiten und Theile des thierischen Lebens auf das Ganze als den bestimmenden Grund zu beziehen und gleichsam aus dem Ganzen als nothwendige Forderungen zu entwerfen.[2] Die neuere Wissenschaft thut ähnliche Blicke, aber umfassender und sicherer. Cuvier hat z. B. in schönen Umrissen den innigen Zusammenhang dargestellt, in welchem die ganze Organisation eines Thieres zu seiner Nahrung steht.[3] Es ist wichtig, in einem solchen von Meisterhand gezeichneten Beispiele zu sehen, wie die abhängigen Glieder aus einem Gedanken des Ganzen hervorgehen.

Jedes lebende Wesen, sagt Cuvier, bildet ein Ganzes, ein einziges und geschlossenes System, in welchem alle Theile gegenseitig einander entsprechen und zu derselben Wirkung des Zweckes durch wechselseitige Gegenwirkung beitragen. Keiner dieser Theile kann sich verändern ohne die Veränderung der übrigen, und folglich bezeichnet und giebt jeder Theil einzeln genommen alle übrigen. Wenn daher die Eingeweide eines Thieres so organisirt sind, dass sie nur Fleisch und zwar bloss frisches verdauen können, so müssen auch seine Kiefer zum Fressen, seine Klauen zum Festhalten und zum Zerreissen,

[1] Vgl. v. Baer Vorlesungen über Anthropologie. S. 61 f. Müller Physiologie. 1840. II. S. 116.

[2] Vgl. Aristoteles über die Seele, Buch 3 zu Ende, über die Theile der Thiere u. s. w.

[3] Aus Müller's Physiologie. 1835. I. S. 467 ff. u. S. 471 ff.

terte Phantasie und den matteren Blick eines Thierkopfes. So ist hier an die Weise der Selbsterhaltung als den höchsten Zweck alles Weitere geknüpft, und es hängt davon der äussere Bau und die innerste Lebensregung ab.

Will man die Analogie fortsetzen und den Menschen gleicher Weise von dieser äussern Seite deuten, so stimmt auch hier das Niedrige zu dem Höchsten. Soll die Nahrung des Menschen Fleischspeise sein, wie das schon die anatomische Vergleichung ergiebt: so fehlt dem Menschen jener ganze Apparat der scharfen Klaue, jene Gewalt des Gebisses, jene schneidende Kraft der zerfleischenden Zähne, um unmittelbar, wie die Thiere, der Beute Herr zu werden. Soll er sich hingegen von Pflanzen nähren, die keinen Widerstand entgegensetzen und daher ohne solche Werkzeuge zu fassen sind: so fehlt ihm hinwiederum jener grössere Aufwand thierischer Apparate, der zur Verdauung vegetabilischer Nahrung erfordert wird und in dem vierfachen zu verschiedenen Verrichtungen ausgebildeten Magen der Wiederkäuer am deutlichsten hervortritt. So steht von vorn herein das leibliche Bedürfniss und die leibliche Ausrüstung bei dem Menschen in Widerspruch; und was im Thiere sich völlig entspricht, der Zweck der Nahrung und die Organe des Fangens und der innern Aneignung, fällt im Menschen aus einander und er steht mit diesem Zwecke der Natur von der Natur verlassen da. Aber nur scheinbar. Aus der physischen Gewalt, die ihm abgeht, wird er an die List des Verstandes gewiesen, um die physisch oder chemisch wirkenden Organe zu ersetzen; und er muss sich die Waffe zur Klaue und zum Zahn machen; und ehe er die vegetabilische Nahrung in den Mund nimmt, verdauet er sie gleichsam schon mit Hülfe des Feuers im Voraus bis zu einem Grad, den die Pflanzennahrung bei den Thieren in dem zusammengesetzten Bau des vielfachen Magens erfahrt. Das Kochen vertritt ihm die Stelle des ganzen Verdauungsapparates in den kräuterfressenden Wiederkäuern.

Das nächste Bedürfniss, jener Widerspruch zwischen der

Nahrung und den Organen, lehrt den Menschen die Waffe und das Feuer suchen. Mit dem Feuer wuchert dann der zur List erzogene Menschengeist weiter; mit dem Feuer besiegt er Zeit und Raum, die Nacht und die unwirthbaren Zonen; mit dem Feuer beginnt er das trotzige Prometheuswerk der Cultur, durch die er sich von der Natur emancipirt, oder vielmehr das eigenthümlich menschliche Leben, durch das er die Natur dem humanen Zwecke dienstbar macht. So treibt schon der Stachel des ersten Bedürfnisses den Menschen auf die Bahn einer menschlichen Entwickelung. Blumenbach hatte daher Recht, wenn er in seinem System der Naturgeschichte das Menschengeschlecht mit dem prägnanten Charakter *inermis* bezeichnete; und Franklin hatte ebenso Recht, wenn er, der mit neu ersonnener Waffe „dem Himmel den Blitz entriss," den Menschen das *animal instrumentificum* nannte. Der Widerspruch, der aus dem bedürfnissvollen und doch wehrlosen Zustande des Menschen hervorblickt, steht in der Hand eines höheren Gedankens, damit dem herrlichsten Keim der anregende Antrieb nicht fehle.

In dem Niedern liegt ein Vorblick auf das Höhere, und das Ganze ist aus Einem Gedanken entworfen. Was sich in sich zu vollenden scheint, wie selbständig in sich geschlossen, dient wieder als Glied einem umfassenderen, bedeutsameren Leben. Die Pflanzenwelt, in sich gross und schön, opfert ihre Grösse und Schönheit der Thierwelt, deren Leben und Erhaltung die Vegetation wie eine Voraussetzung fordert.

Wir dürfen in ähnlicher Weise an die Stufen des Seelenlebens erinnern, welche Aristoteles schied und einander unterordnete. Wie die ausgebildeten Figuren der Geometrie, war seine Ansicht, wie die Polygone, der Kreis u. s. w. nur aus der einfachsten Figur, aus dem Dreieck begriffen und gemessen werden, und wie das Dreieck zwar ohne sie ist, aber sie nicht ohne das Dreieck sind: so findet sich z. B. die Stufe des ernährenden Lebens ohne das empfindende, aber das empfindende nicht ohne die Ernährung. Wenn der Zweck sich erhebt, so ergreift er den schon verwirklichten Zweck als Mittel.

Wir finden ein überraschendes Beispiel in den Sinnen, die der Mensch mit den höheren Thieren gemein hat. In den Thieren dienen die Sinne nur dem Organismus, der seine Erhaltung sucht. Das Tastgefühl, das sich in der menschlichen Hand am freiesten herausbildet, ist auf den niedern Stufen des Thierlebens mit den Werkzeugen zum Bewegen, Greifen, Wehren verwachsen. Der Sinn will hier nur diesen Verrichtungen dienen. Das dumpfe Ernährungssystem hat den prüfenden und warnenden Geschmack empfangen, damit nur gesunde Stoffe zur Aufnahme eingelassen werden. Der Geruch ist dem Athmen zugeordnet, wie ein Sinn der Lunge, damit das Lebendige der ungesunden Luft ausweichen könne. Erst später dient er den scharf witternden Thieren für ihre ganze Lebensökonomie. Das Gesicht, als der Sinn des Raumes, ist mit der Anlage zur Bewegung gefordert, damit die Bewegung eine Richtung empfange. Für die Selbsterhaltung genügt die Beschränkung des Auges, wenn die neuere Physik zeigt, dass es noch dunkle Strahlen gebe, welche ausserhalb des Farbenspectrums fallen. Das Gehör, das die innersten Schwingungen und Spannungen der Körper anzeigt, dient zunächst Zwecken des einzelnen Organismus. Bald ist es der wachsam horchende Sinn, um die Gefahr zu meiden, bald vernehmen die Thiere durch das Gehör die durch den Ton offenbarte Spannung ihrer Lebensgefühle und es dient dem Geschlechtssinn. So sind in den Thieren die Sinne eng gebunden.

Aber der Mensch befreiet sie aus dem selbstischen Zwecke des einzelnen Naturorganismus. In dem Menschen erscheint ein höherer Zweck, und indem sie sich diesem ergeben, verklären sie sich selbst. Nun vermittelt das Tastgefühl in der Hand die mannigfaltigen Künste; der Geschmack erkennt chemische Differenzen; der Geruch verfolgt die Substanz noch in den Zustand der Verflüchtigung; durch das Gehör wird die verständige Sprache möglich, der Wechselverkehr des Geschlechts, die Bedingung alles Denkens; und das bewegliche Auge erschliesst die Unendlichkeit der Welt und ihrer Er-

kenntnisse. Alle Sinne treten in den Dienst des denkenden Geistes. Selbst die Organe der Ortsbewegung werden von einem höhern Zweck erfasst und vermitteln die Möglichkeit einer Wissenschaft des Raumes, der Geometrie. So werden die Organe des Lebens von innen gebildet und umgebildet und das Niedere von dem Höheren emporgehoben. Wir messen aber das Höhere allein nach dem allgemeinern und mächtigern Zweck.

Wir wollen die Thatsachen nicht häufen, sondern deuten. Es mag daher nur noch auf Eine hingewiesen werden, die alles Vorangehende gleichsam in Eins zusammenfasst. Es ist der Same und Keim und seine Entwickelung.

Der Same und die Befeuchtung, der Pflanzenkeim und die Reize des Bodens, des Lichtes, der Atmosphäre und zwar in bestimmten klimatischen Unterschieden, entsprechen sich einander. Sie sind gleichsam aus Einem Geiste gedacht. In dem ununterschiedenen Keime liegen die Unterschiede verborgen, und in dem ganzen Verlauf der Entwickelung regiert jeden Schritt das künftige Ganze. Dass das Ganze früher sei als die Theile, wie Aristoteles sich ausdrückt, das liegt in dem Samen und der Entwickelung desselben sichtbar vor Augen. Die Macht des Ganzen wirkt, ehe es da ist, damit es werde. Der Keim ist das künftige Ganze in der Möglichkeit und Anlage, durch die Entwickelung entstehen die Glieder des Ganzen in der Wirklichkeit. Was Aristoteles durch die Dynamis und Energie, *potentia* und *actu* unterschied, das sind dieselben Stufen in logischen Namen festgehalten. Der Same, der sich verändert, giebt sich selbst nicht auf. Das Ende der Entwickelung bringt den Anfang wieder hervor. In der Frucht hat sich der Same vervielfacht. Der Organismus hat seine eigene Möglichkeit von Neuem erzeugt und sogar dasselbe ungeschwächte Leben in vervielfachter Gestalt. Wenn der Organismus in der Samenbildung zu sich selbst zurückkehrt, so theilt er sich gleichsam in dieser Rückkehr, aber er theilt sich also, dass in dem einzelnen Theile wieder das volle Ganze ist und die Kraft

des Lebens nicht abnimmt, sondern wächst. So wird die Vergänglichkeit besiegt und mitten im Physischen drängt sich der metaphysische Gedanke auf, den schon Plato im Gastmahl und Aristoteles in den Büchern von der Seele bezeichnen. „Ein Thier erzeugt ein Thier, wie es selbst, eine Pflanze eine Pflanze, damit sie an dem Immer und dem Göttlichen Theil haben, so weit sie es können; denn darnach streben alle und darum thun alle, was sie nach dem Zweck der Natur thun; weil sie nun an dem Immer und dem Göttlichen in der Fortsetzung des Lebens nicht Theil haben können, da ja kein vergängliches Geschöpf der Zahl nach eins und dasselbe bleiben kann: so sucht es diese Gemeinschaft, so weit es kann, und bleibt nicht selbst, sondern wie es selbst, zwar nicht der Zahl nach eins, aber der Gattung nach.“ Von Neuem greift die Zukunft, und zwar selbst das Dasein jenseits des eigenen Lebens, in das Leben ein. Es kann dieser Zweck der fernen Zukunft dem nach menschlicher Kraft messenden Verstande kein grösseres Paradoxon sein, als der Zweck des fernen Raumes, den die deutliche Thatsache anzuerkennen nöthigt, wenn das Auge mit der Quelle des Lichtes harmonirt, die um viele Erdhalbmesser von dem Auge weg entrückt ist. Wenn das aus dem Keim entwickelte Leben gleichsam von Zwecken durchdrungen ist und der Aussenwelt, für die es bestimmt ist, Werkzeuge entgegenstellt, bald um sie anzueignen und zu geniessen, bald um sie abzuwehren und sich selbst zu erhalten, wenn diese Organe darum wie Wunder erscheinen, weil sie, scheinbar von blinden Ursachen hervorgebracht, einen Gedanken darstellen, der die Welt beherrscht, indem er sie durchschauet: so drängen sich in dem Samen, aus dem sich das Ganze erhebt, diese Wunder wie in dem kleinsten Raume zusammen.

Der Begriff des Zweckes, der sich in diesen Beispielen der gegenwärtigen Natur kund giebt, hat das Zeugniss der unvordenklichen Vergangenheit für sich. Denn wie die Astronomie in Copernicus das bis dahin geschlossene Weltall öffnete und den Menschengeist in den unendlichen unendlich erfüllten Raum

kenntnisse. Alle Sinne treten in den Dienst des denkenden Geistes. Selbst die Organe der Ortsbewegung werden von einem höhern Zweck erfasst und vermitteln die Möglichkeit einer Wissenschaft des Raumes, der Geometrie. So werden die Organe des Lebens von innen gebildet und umgebildet und das Niedere von dem Höheren emporgehoben. Wir messen aber das Höhere allein nach dem allgemeinern und mächtigern Zweck.

Wir wollen die Thatsachen nicht häufen, sondern deuten. Es mag daher nur noch auf Eine hingewiesen werden, die alles Vorangehende gleichsam in Eins zusammenfasst. Es ist der Same und Keim und seine Entwickelung.

Der Same und die Befeuchtung, der Pflanzenkeim und die Reize des Bodens, des Lichtes, der Atmosphäre und zwar in bestimmten klimatischen Unterschieden, entsprechen sich einander. Sie sind gleichsam aus Einem Geiste gedacht. In dem ununterschiedenen Keime liegen die Unterschiede verborgen, und in dem ganzen Verlauf der Entwickelung regiert jeden Schritt das künftige Ganze. Dass das Ganze früher sei als die Theile, wie Aristoteles sich ausdrückt, das liegt in dem Samen und der Entwickelung desselben sichtbar vor Augen. Die Macht des Ganzen wirkt, ehe es da ist, damit es werde. Der Keim ist das künftige Ganze in der Möglichkeit und Anlage, durch die Entwickelung entstehen die Glieder des Ganzen in der Wirklichkeit. Was Aristoteles durch die Dynamis und Energie, *potentia* und *actu* unterschied, das sind dieselben Stufen in logischen Namen festgehalten. Der Same, der sich verändert, giebt sich selbst nicht auf. Das Ende der Entwickelung bringt den Anfang wieder hervor. In der Frucht hat sich der Same vervielfacht. Der Organismus hat seine eigene Möglichkeit von Neuem erzeugt und sogar dasselbe ungeschwächte Leben in vervielfachter Gestalt. Wenn der Organismus in der Samenbildung zu sich selbst zurückkehrt, so theilt er sich gleichsam in dieser Rückkehr, aber er theilt sich also, dass in dem einzelnen Theile wieder das volle Ganze ist und die Kraft

es uns nicht erlassen, ihn gerade da aufzusuchen, wo er am schwierigsten ist. Es fragt sich daher nun weiter, was denn in diesen Thatsachen als das Wesen des Zweckes erscheint.

Wenn wir zergliedernd in die Thatsache eingehen, so liegt als das Nächste Entzweiung und Vielheit vor. Nur wo diese ist, findet sich der Zweck. In dem unterschiedslosen, einförmigen Continuum des Raumes, in dem sich gleichmässig ausdehnenden Luftmeer oder in der zum Niveau strebenden Wassermasse erscheint ursprünglich und an und für sich der Zweck nicht. Alles liegt da gleichgültig neben einander. Eins dringt in das Andere; aber nichts setzt sich ab, um wieder in Beziehung zu treten. In diesem Zustande kann sich kein Zweck erheben. Erst wo Entgegensetzung ist, wird der Zweck möglich, der darin sein Wesen hat, dass das Eine für das Andere ist und das Eine auf das Andere bezogen wird, wie der Weg auf das Ziel. Diese Entgegensetzung zeigt sich allenthalben in den obigen und ähnlichen Thatsachen. Die Thiere und die Elemente, in welchen sie leben sollen, das Auge und das Licht, die Lunge und die Luft, die Verdauungswerkzeuge und die äussere Nahrung, die beweglichen Hebelarme der Hand und das Feste, das sie fassen sollen, die Sprache des Einen und das Gehör des Andern, die grosse Anlage zur Mittheilung durch die Sprache, gleichsam eine geistige Funktion des ganzen Geschlechts, und die Individuen, die auf der Basis einer gemeinsamen Gleichartigkeit die Gedanken empfangen können, stehen sich gegenüber und weisen auf einander hin. Am deutlichsten spricht die Entzweiung, welche der Zweck fordert, aus den beiden Geschlechtern, die sich nach der griechischen Anschauung wie zwei Hälften, aus der Hand der bildenden Natur an entlegenen Orten in die Welt entsandt, unaufhörlich suchen, um das ursprünglich gedachte Ganze herzustellen.

Schon Kant hat nachgewiesen, dass alle geometrische Figuren eine mannigfaltige Zweckmässigkeit zeigen.[1] Sie sind

[1] Kritik der Urtheilskraft 1790. §. 62. S. 267 ff. Werke nach Rosenkranz Ausgabe IV. S. 242 ff.

zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Princip geeignet. Mit der geraden Linie und dem Kreise, den beiden einfachsten Gestalten, werden eine grosse Menge von Aufgaben construirt. Zwei Linien sollen sich, um Kants Beispiel beizubehalten, dergestalt einander schneiden, dass das Rechteck aus den zwei Theilen der einen dem Rechteck aus den zwei Theilen der andern gleich sei. Die Aufgabe ist dem Ansehen nach schwierig. Aber alle Sehnen des Kreises, die sich irgendwo schneiden, theilen sich von selbst in dieser Proportion. Die anderen Curven lösen andere Aufgaben. Es liegt hier eine Zweckmässigkeit vor, die in der Sache selbst ruht; aber sie tritt erst ein, wenn beide an sich selbständige Figuren zu einander gebracht werden. Das Princip der Bildung z. B. beim Kreise oder bei der geraden Linie hat mit dieser Zweckmässigkeit nichts zu thun. Kreis und gerade Linie sind für sich da. Indem sie jedoch zusammenwirken, erscheint ihre Zweckmässigkeit. Dasselbe lässt sich in der Arithmetik zeigen. Soll eine Gleichung aufgelöst werden, so regiert ein bestimmter Zweck die Methode. Aber alles Transponiren und Eliminiren, alles Substituiren und Ergänzen setzt getrennte und vereinbare Zahlgrössen voraus.

Wie hiernach in der Natur des Zweckes der Begriff der Beziehung liegt, so fordert der Zweck, um überhaupt möglich zu sein, eine Vielheit der Dinge oder Elemente.

Was sich demgemäss im Zwecke entspricht, ist von einer Seite selbständig; die Dinge setzen sich gegen einander ab. Wo die wirkende Ursache der Bewegung alles bestimmt, da erscheint das einzelne Ding nur wie ein abgerissenes Stück des Ganzen. Auf dem Gebiete des Zweckes aber schliesst sich die Substanz in sich, um sich entgegenstellen zu können; und die Glieder des Gegensatzes stellen sich unter ein neues Ganze. Die gerade Linie und der Kreis bestehen für sich unabhängig, aber wenn sie zur Lösung einer Aufgabe zusammentreten, so bilden sie durch den Gedanken, der sich darin verwirklicht, ein gegliedertes Ganze. Das organische Leben, das sich selbst

s uns nicht erlassen, ihn gerade da aufzusuchen, wo er am schwierigsten ist. Es fragt sich daher nun weiter, was denn in diesen Thatsachen als das Wesen des Zweckes erscheint.

Wenn wir zergliedernd in die Thatsache eingehen, so liegt als das Nächste Entzweiung und Vielheit vor. Nur wo diese ist, findet sich der Zweck. In dem unterschiedslosen, einförmigen Continuum des Raumes, in dem sich gleichmässig ausdehnenden Luftmeer oder in der zum Niveau strebenden Wassermasse erscheint ursprünglich und an und für sich der Zweck nicht. Alles liegt da gleichgültig neben einander. Eins dringt in das Andere; aber nichts setzt sich ab, um wieder in Beziehung zu treten. In diesem Zustande kann sich kein Zweck erheben. Erst wo Entgegensetzung ist, wird der Zweck möglich, der darin sein Wesen hat, dass das Eine für das Andere ist und das Eine auf das Andere bezogen wird, wie der Weg auf das Ziel. Diese Entgegensetzung zeigt sich allenthalben in den obigen und ähnlichen Thatsachen. Die Thiere und die Elemente, in welchen sie leben sollen, das Auge und das Licht, die Lunge und die Luft, die Verdauungswerkzeuge und die äussere Nahrung, die beweglichen Hebelarme der Hand und das Feste, das sie fassen sollen, die Sprache des Einen und das Gehör des Andern, die grosse Anlage zur Mittheilung durch die Sprache, gleichsam eine geistige Funktion des ganzen Geschlechts, und die Individuen, die auf der Basis einer gemeinsamen Gleichartigkeit die Gedanken empfangen können, stehen sich gegenüber und weisen auf einander hin. Am deutlichsten spricht die Entzweiung, welche der Zweck fordert, aus den beiden Geschlechtern, die sich nach der griechischen Anschauung wie zwei Hälften, aus der Hand der bildenden Natur an entlegenen Orten in die Welt entsandt, unaufhörlich suchen, um das ursprünglich gedachte Ganze herzustellen.

Schon Kant hat nachgewiesen, dass alle geometrische Figuren eine mannigfaltige Zweckmässigkeit zeigen.[1] Sie sind

[1] Kritik der Urtheilskraft. 1790. §. 62. S. 267 ff. Werke nach Rosenkranz Ausgabe IV. S. 242 ff.

zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Princip geeignet. Mit der geraden Linie und dem Kreise, den beiden einfachsten Gestalten, werden eine grosse Menge von Aufgaben construirt. Zwei Linien sollen sich, um Kants Beispiel beizubehalten, dergestalt einander schneiden, dass das Rechteck aus den zwei Theilen der einen dem Rechteck aus den zwei Theilen der andern gleich sei. Die Aufgabe ist dem Ansehen nach schwierig. Aber alle Sehnen des Kreises, die sich irgendwo schneiden, theilen sich von selbst in dieser Proportion. Die anderen Curven lösen andere Aufgaben. Es liegt hier eine Zweckmässigkeit vor, die in der Sache selbst ruht; aber sie tritt erst ein, wenn beide an sich selbständige Figuren zu einander gebracht werden. Das Princip der Bildung z. B. beim Kreise oder bei der geraden Linie hat mit dieser Zweckmässigkeit nichts zu thun. Kreis und gerade Linie sind für sich da. Indem sie jedoch zusammenwirken, erscheint ihre Zweckmässigkeit. Dasselbe lässt sich in der Arithmetik zeigen. Soll eine Gleichung aufgelöst werden, so regiert ein bestimmter Zweck die Methode. Aber alles Transponiren und Eliminiren, alles Substituiren und Ergänzen setzt getrennte und vereinbare Zahlgrössen voraus.

Wie hiernach in der Natur des Zweckes der Begriff der Beziehung liegt, so fordert der Zweck, um überhaupt möglich zu sein, eine Vielheit der Dinge oder Elemente.

Was sich demgemäss im Zwecke entspricht, ist von einer Seite selbständig; die Dinge setzen sich gegen einander ab. Wo die wirkende Ursache der Bewegung alles bestimmt, da erscheint das einzelne Ding nur wie ein abgerissenes Stück des Ganzen. Auf dem Gebiete des Zweckes aber schliesst sich die Substanz in sich, um sich entgegenstellen zu können; und die Glieder des Gegensatzes stellen sich unter ein neues Ganze. Die gerade Linie und der Kreis bestehen für sich unabhängig, aber wenn sie zur Lösung einer Aufgabe zusammentreten, so bilden sie durch den Gedanken, der sich darin verwirklicht, ein gegliedertes Ganze. Das organische Leben, das sich selbst

gilt, das gilt ebenso von den Gliedern der Glieder. Das Auge dient dem Leibe und ist aus dem Ganzen wie ein nothwendiges Organ herausgebildet, und wieder die Theile des Auges, Hornhaut, Linse u. s. w., aus dem Zweck und Ganzen des Gesichtes. Die Theile leben ebenso nur in dem Ganzen, als sie von dem Ganzen gefordert und bestimmt sind.

Aristoteles, der die Natur mit dem Zweck verklärt und auch noch in der Betrachtung des Staates organischer Physiolog ist, sagt zu Anfang seiner Politik[1] kurz und bezeichnend: „Auch ist offenbar von Natur der Staat früher als die Familie und jeder Einzelne von uns. Denn das Ganze muss nothwendig früher sein als der Theil. Denn wird das Ganze aufgehoben, so wird auch nicht Fuss noch Hand mehr sein, ausgenommen dem gleichen Namen nach, wie man etwa auch von einer steinernen Hand redet; indem die natürliche Hand abstirbt, wird sie solcher Art sein." Dies ist der schlagende Ausdruck für die Ansicht des Zweckes. Wir stellen demselben als den einseitigen Gegensatz das Wort des Roscellin gegenüber: *omnis pars naturaliter prior est suo toto.*[2] Es ist der beschränkte Ausdruck für die durchgeführte Ansicht der wirkenden Ursache. Da sich überhaupt der Nominalismus auf das sinnlich Einzelne und Vorliegende steift, so muss er gegen den Zweck die Augen verschliessen, der den Grund aus dem Allgemeinen und aus der Zukunft gewinnt.

Hiernach erzeugt die wirkende Ursache das Ganze aus den Theilen, und umgekehrt der Zweck die Theile aus dem Ganzen. Wir gehen diesem merkwürdigen Gegensatze weiter nach.

Wir unterscheiden in dem Vorgange der wirkenden Ursache die Ursache als das Frühere und die Wirkung als das Spätere. Wenn der Begriff der Causalität, in dem der Zusammenhang der Erkenntniss ruht, den Sturm der Skepsis zu bestehen hatte,

---

[1] I. 2. Bekker p. 1253 a 20.

[2] Vgl. Abaelard in der Schrift *de divisione et definitione* p. 491 nach Cousin's Ausg. der *ouvrages inédits d'Abélard.* Paris 1836.

geht das Ganze voran, inwiefern es in der Aufgabe angedeutet ist, und die Theile werden von dem Ganzen hervorgebracht. Es lässt sich dies sogar in der Weise erkennen, wie die Analysis Aufgaben löst. Das Ganze wird, wie es die Aufgabe fordert, als verwirklicht gedacht, und sodann gefragt: wie ist die Verwirklichung möglich? Die Bedingungen, die sich dadurch ergeben, führen erst auf den Entwurf der Theile. Aus dem Ganzen werden die Theile bestimmt. Jenes ist vor diesen. Die Mechanik der Bewegungswerkzeuge steht der geometrischen Aufgabe zunächst, da sie wesentlich auf einer solchen beruht. Im Auge, dem tiefsinnig entworfenen Organ, bestimmte die Thätigkeit des Ganzen die mitwirkenden Theile, damit das deutlichste Bild erscheine. Jene Architektonik der Natur, in welche uns Cuvier bei dem Bau der Fleischfresser und Kräuterfresser blicken lässt, giebt aus dem Grundzug der ganzen Lebensökonomie die Umrisse der Theile. Goethe hat in dem Aufsatz über Geoffroi de Saint Hilaire, seinem wissenschaftlichen Schwanengesange, diese geheimnissvolle Uebereinstimmung der Theile, die im Thiere aus dem determinirenden Ganzen stammt, in einzelnen Linien weiter gezeichnet.[1] Wenn auf diese Weise ideell das Ganze vor den Theilen ist, so zeigt es sich ebenso real in dem Samen, der mit Recht das potenzielle Ganze genannt ist. Die Macht des Ganzen ist gleichsam in dem Samen zusammengedrängt und beherrscht in dem ganzen Verlauf die Entwickelung. Das Ganze, als das Bildende, ist hier mit der wirkenden Ursache verwachsen. Daher geschieht es, dass auf diesem Gebiete des organischen Lebens der Theil, wie er aus dem Ganzen hervorgegangen ist, nur im Leben des Ganzen besteht und, aus diesem Verbande gelöst, abstirbt. In dem Staatskörper ist zwar eine grössere Freiheit der Glieder. Aber auch da wiederholt sich das Gesetz. Der Einzelne hat nur im Ganzen Bestand. Seine lebendige Thätigkeit erlischt, wenn er sich losreisst. Was in den organischen Gebilden von den Gliedern

[1] Vgl. Werke 1833. Bd. 50. S. 236 ff.

Wenn nach einem andern oben angedeuteten Beispiele die Festigkeit der Knochen zu der Stärke der Muskeln stimmt, wie der unbiegsame Hebelarm zu der Kraft und Last: so hat die Bestimmung des Knochens den Knochen gebaut. Der Knochen ist so und so stark, damit er die feste Widerlage dieses Muskels bilde. Diese Wirkung der Festigkeit ist die Ursache derselben. Wenn der Same das Geheimniss der Entwickelung verbirgt, die ganze Zukunft des Organismus: so ist er von dieser gleichsam durchdrungen und gebunden und hat in dem, was werden soll, also in seiner Wirkung den Grund seiner Eigenschaften und Thätigkeiten. Die Natur spricht es hiernach als einfache Thatsache aus, dass dasjenige, was von Seiten der wirkenden Ursache das Nachfolgende und Hervorgebrachte ist, in dem Zweck gerade das Vorangehende und Hervorbringende wird. Was in der wirkenden Ursache wie ein unwandelbares Gesetz der Succession unterschieden wird, das verkehrt sich im Zweck mit einer der Zeitfolge spottenden Kühnheit ins Gegentheil.

Wie kann aber die Wirkung zur hervorbringenden Ursache werden? Schon Aristoteles hat einfach angedeutet,[1] wie es in der analytischen Aufgabe der Geometrie geschieht. Das Erkennen und das Hervorbringen stehen in einem Gegensatz. Die Forderung der Aufgabe, das Ganze, das werden soll, wird zwar zuerst erkannt, aber ist erst der Abschluss der Construktion. Hingegen wird der Anfangspunkt des hervorbringenden Entwurfes gerade zuletzt erkannt. Was das Erste im Erkennen ist, wird im bildenden Vorgange das Letzte, und was das Letzte im erkennenden ist, wird im bildenden das Erste. Auf ähnliche Weise geschieht es, wie Aristoteles zeigt, im freien menschlichen Leben. Der Gedanke des Zweckes ruft, wie in der mathematischen Aufgabe, den Gedanken der Bedingungen hervor und sucht das Princip dieser Bedingungen in einer eigenen möglichen Thätigkeit. Das freie Denken, das als solches in die Zukunft hineinschauet und Zweck und

[1] Nikomachische Ethik. III. 5. p. 1112 b 21.

Bedingungen, Möglichkeiten gegen Möglichkeiten abmisst und endlich entschieden die Vorstellung in die That überspielt, ist dabei die Voraussetzung. Die eigentlich logische Frage ist zwar in einer solchen Betrachtung nicht gelöst. Denn es erhellt noch nicht im letzten Grunde, wie das Denken, das gegenwärtige, eine Macht über die zukünftige Wirkung gewinnt. Es mag indessen auf diesem Gebiete des menschlichen Lebens die Erklärung einstweilen genügen.

Wer die Wirklichkeit einer Ursache nach Zwecken leugnete, wie Spinoza,[1] der suchte allen Zweck in ein Spiegelbild der menschlichen Vorstellung zu verwandeln und liess dann dies Spiegelbild — diesen Schein des Zweckes — durch die Bewegung einer wirkenden Ursache, z. B. durch einen natürlichen Trieb, entstehen, so dass der Zweck in einen Flimmer der Vorstellung aufgelöst und die wirkende Ursache zur Alleinherrschaft erhoben wurde. Bewusstsein und Trieb ist hier der Mittelbegriff, der alle Schwierigkeit heben soll. Wir wollen die fassliche Erklärung zugeben, wenn irgend jemand Bewusstsein und Trieb in ihrem innersten Wesen ohne den Zweck begreifen kann. Dringt man in die Gründe derselben ein, so zeigt sich bald die Unmöglichkeit. Doch wir verlassen lieber vorläufig diese zweifelhafte Sphäre, indem wir nur andeuten, dass auf solche Weise das Problem zwar zurückgeschoben, aber nicht gelöst wird; und wir wenden uns an die vorliegenden Thatsachen der bewusstlosen Natur, wo wir wenigstens zu einer solchen Erklärung durch die Sache selbst nirgends angewiesen werden. Die Begriffe der wirkenden Ursache bekennen hier, dass sie nicht genügen. Wo sie allein anerkannt werden, da bleiben die grössten Werke der Natur ein unbegriffenes Wunder. Denn es ist darnach unmöglich, dass das Spätere, was noch nicht ist, zum Frühern werde, die Wirkung zur Ursache.

Eine bewusstlose Zweckmässigkeit ist zwar das

[1] Spinoza Ethik. Buch 4. Vorrede.

Factum der bildenden Natur, aber nicht mehr als ein Factum. Wenn man in dem Worte schon das Räthsel glaubt gelöst zu haben, so hat man es vielmehr nur geschärft, — denn wie kann die tiefsinnige Zweckmässigkeit bewusstlos und blind gedacht werden? — oder man hat höchstens nur die stumpfe Auffassung mit einem gedankenlosen Scheine abgefunden.

Das Alltägliche hört nicht auf, weil es alltäglich ist, ein Wunder zu sein; denn soll dies Wort einen Sinn haben, so deutet es das stumme Staunen an, das billig den sich allmächtig dünkenden Gedanken befällt, wenn die Mittel der begreifenden Erkenntniss und die in den Thatsachen herandringende Aufgabe derselben in Widerspruch stehen. Das Wunder ist heut zu Tage ein verrufenes Wort und sollte, meint man wol, in logischen Untersuchungen nicht vorkommen. Man glaubt es abgefertigt zu haben, wenn man dagegen die „immanenten Naturgesetze" aufruft. Ob aber diese selbst nicht das Wunder sind? Es wird das Wunder erzählt, dass von sieben Broten fünftausend Mann gespeist wurden; und dies ist leicht in Abrede zu stellen, weil ein solcher Bericht den beobachteten Naturgesetzen widerspreche. Aber ist man nun damit das Wunder los geworden? Dieses freilich; aber dasselbige kehrt gerade innerhalb der Naturgesetze grösser wieder. Alljährlich werden fünftausend Mann von sieben Broten gespeist. Alljährlich wird das Korn verzehrt, und es bleibt für die Bevölkerung ganzer Länder nicht mehr übrig als etwa das Korn der sieben Brote; und alljährlich wächst wieder aus diesen übrig gebliebenen Brosamen die ganze Ernte, die volle Speisung für Alle. Die ihr nun das Eine Wunder geschlagen habt mit der Thatsache des Naturgesetzes, erkennt doch an, dass in derselben die Wunder um so grossartiger erscheinen. Es bedarf keiner Nachweisung, dass in diesem Beispiel das Gesetz der äussern Natur und das Bedürfniss des Lebens auf eine Weise zusammenstimmen, die einen höhern Zweck voraussetzt. Auch hier ist jenes grosse Hysteronproteron, jene Verwandlung des Endes zum Anfang, jener Umsturz des ein-

Bedingungen, Möglichkeiten gegen Möglichkeiten abmisst und endlich entschieden die Vorstellung in die That überspielt, ist dabei die Voraussetzung. Die eigentlich logische Frage ist zwar in einer solchen Betrachtung nicht gelöst. Denn es erhellt noch nicht im letzten Grunde, wie das Denken, das gegenwärtige, eine Macht über die zukünftige Wirkung gewinnt. Es mag indessen auf diesem Gebiete des menschlichen Lebens die Erklärung einstweilen genügen.

Wer die Wirklichkeit einer Ursache nach Zwecken leugnete, wie Spinoza,[1] der suchte allen Zweck in ein Spiegelbild der menschlichen Vorstellung zu verwandeln und liess dann dies Spiegelbild — diesen Schein des Zweckes — durch die Bewegung einer wirkenden Ursache, z. B. durch einen natürlichen Trieb, entstehen, so dass der Zweck in einen Flimmer der Vorstellung aufgelöst und die wirkende Ursache zur Alleinherrschaft erhoben wurde. Bewusstsein und Trieb ist hier der Mittelbegriff, der alle Schwierigkeit heben soll. Wir wollen die fassliche Erklärung zugeben, wenn irgend jemand Bewusstsein und Trieb in ihrem innersten Wesen ohne den Zweck begreifen kann. Dringt man in die Gründe derselben ein, so zeigt sich bald die Unmöglichkeit. Doch wir verlassen lieber vorläufig diese zweifelhafte Sphäre, indem wir nur andeuten, dass auf solche Weise das Problem zwar zurückgeschoben, aber nicht gelöst wird; und wir wenden uns an die vorliegenden Thatsachen der bewusstlosen Natur, wo wir wenigstens zu einer solchen Erklärung durch die Sache selbst nirgends angewiesen werden. Die Begriffe der wirkenden Ursache bekennen hier, dass sie nicht genügen. Wo sie allein anerkannt werden, da bleiben die grössten Werke der Natur ein unbegriffenes Wunder. Denn es ist darnach unmöglich, dass das Spätere, was noch nicht ist, zum Frühern werde, die Wirkung zur Ursache.

Eine bewusstlose Zweckmässigkeit ist zwar das

[1] Spinoza Ethik. Buch 4. Vorrede.

nachdem sie geworden sind, in die innigste Gemeinschaft. Das Licht hat nicht das Gesicht erregt, noch der Schall das Ohr, noch das Element, in welchem sich das Geschöpf bewegen soll, die Bewegungswerkzeuge; aber die Organe sind für diese Erscheinungen da. Der Zirkel offenbart sich deutlich. Das Organ fällt mit seiner Thätigkeit unter die wirkende Ursache; aber mit seinem zweckverkündenden Baue unter das Gesetz seiner eigenen Wirkung. Das Auge sieht, aber das Sehen selbst hat das Auge gebaut. Die Füsse gehen, aber das Gehen selbst hat die Gelenke der Füsse gerichtet. Die Organe des Mundes sprechen, aber die Sprache selbst, die Nothwendigkeit der Gedankenäusserung, hat sie von vorn herein beweglich gebildet. Dieser Zirkel ist der Zauberkreis der einfachen Thatsache; und die praestabilirte Harmonie scheint auf eine die Glieder umfassende Macht hinzuweisen, in welcher der Gedanke das A und O ist.

Dass der Gedanke als das Erste der Erscheinung zum Grunde liegt, das zeigt eine einfache Betrachtung des Urtheils. Wenn wir sagen, das Auge sieht: so ist die äussere Thätigkeit (die wirkende Ursache) als das Erste gesetzt und das Urtheil beschränkt sich darauf, diese Thätigkeit geistig nachzubilden. Die äussere Thätigkeit ist das Ursprüngliche, und in dieser Thätigkeit ist kein Urtheil eingehüllt. Sagen wir hingegen: das Auge hat brechende Medien, damit es sehe: so geht das Urtheil (damit es sehe) der Thätigkeit voran; es ist das Urtheil in der Thatsache selbst hervorgehoben. Die äussere Erscheinung (das Auge hat brechende Medien) steht selbst auf der Basis des Urtheils. Wo die wirkende Ursache rein und lediglich für sich betrachtet wird, da ist der Gedanke nur ein Abbild, nur eine Darstellung der ihm selbst fremden Thätigkeit. Sobald indessen der Zweck hineinscheint, stellt vielmehr die wirkende Ursache einen Gedanken dar. Wenn der Kreis durch die Bewegung des Radius entsteht, so ist der Gedanke Zuschauer und die wirkende Ursache besteht für sich und bestimmt das auffassende Urtheil. Werden dagegen zwei sich schneidende Sehnen im Kreise gezo-

gen, damit durch die Abschnitte die Seiten gleicher Rechtecke entstehen: so hat sich die wirkende Ursache nach dem Urtheil des Zweckes gerichtet. Die aus der Bewegung als der wirkenden Ursache abgeleiteten Kategorien konnten demgemäss nichts anderes sein, als die aus der ursprünglichen Thätigkeit nothwendigen und demnächst beobachteten Begriffe. Der Gedanke verfolgte sie, indem sie wurden; und der Gedanke begegnet sich in ihnen nur insofern selbst, als dieselbe Thätigkeit seinem eigenen Wesen zum Grunde liegt. Wo sich mitten in den wirkenden Kräften die vorherbestimmte Harmonie des Zweckes erhebt, da ist diese Vorherbestimmung, wie die vom Gedanken durchdrungene Thatsache beweist, unmöglich Zufall. Die strenge Unterordnung der Funktionen, die kräftige Selbsterhaltung, die geheimnissvolle Fortpflanzung, diese weitgreifende Fürsorge geht über die Ohnmacht eines blinden Würfelspieles hinaus.

Es ist ein einfaches, aber bedeutsames Ergebniss, dass, soweit der Zweck in der Welt wirklich geworden, der Gedanke als Grund vorangegangen ist.

Genügt denn der vorangegangene Gedanke, dieses ideale Prius, um die Thatsache des verwirklichten Zweckes zu verstehen? und wie muss ein solcher Gedanke beschaffen sein? Der nackte Gedanke, der sein Reich für sich hat, genügt nicht. Aus ihm wird nichts als ein Bild und zwar, wenn es für sich bleibt, nur ein leeres und ohnmächtiges Bild. Wir kennen es noch nicht weiter, als in dieser Abgeschiedenheit der inneren Bewegung.

Der zum Grunde liegende Gedanke ist kein stummes Bild, wie die Figur auf der Tafel, denn er will etwas. Das Auge hat brechende Medien, damit es sehe. Die einzelnen Thiere haben diesen bestimmten Bau, damit sie Fleisch fressen. Muskeln und Gelenke dienen zur Bewegung. In allen solchen Fällen hat der Gedanke eine bestimmte Richtung (Sehen, Nahrung, Bewegung). Der Gedanke ist mitten unter die Dinge gestellt und setzt sie voraus, wie sie ihn voraussetzen. Ohne die Entzweiung und den Unterschied ist kein Zweck möglich. Wenn der Gedanke

nachdem sie geworden sind, in die innigste Gemeinschaft. Das Licht hat nicht das Gesicht erregt, noch der Schall das Ohr, noch das Element, in welchem sich das Geschöpf bewegen soll, die Bewegungswerkzeuge; aber die Organe sind für diese Erscheinungen da. Der Zirkel offenbart sich deutlich. Das Organ fällt mit seiner Thätigkeit unter die wirkende Ursache; aber mit seinem zweckverkündenden Baue unter das Gesetz seiner eigenen Wirkung. Das Auge sieht, aber das Sehen selbst hat das Auge gebaut. Die Füsse gehen, aber das Gehen selbst hat die Gelenke der Füsse gerichtet. Die Organe des Mundes sprechen, aber die Sprache selbst, die Nothwendigkeit der Gedankenäusserung, hat sie von vorn herein beweglich gebildet. Dieser Zirkel ist der Zauberkreis der einfachen Thatsache; und die praestabilirte Harmonie scheint auf eine die Glieder umfassende Macht hinzuweisen, in welcher der Gedanke das A und O ist.

Dass der Gedanke als das Erste der Erscheinung zum Grunde liegt, das zeigt eine einfache Betrachtung des Urtheils. Wenn wir sagen, das Auge sieht: so ist die äussere Thätigkeit (die wirkende Ursache) als das Erste gesetzt und das Urtheil beschränkt sich darauf, diese Thätigkeit geistig nachzubilden. Die äussere Thätigkeit ist das Ursprüngliche, und in dieser Thätigkeit ist kein Urtheil eingehüllt. Sagen wir hingegen: das Auge hat brechende Medien, damit es sehe: so geht das Urtheil (damit es sehe) der Thätigkeit voran; es ist das Urtheil in der Thatsache selbst hervorgehoben. Die äussere Erscheinung (das Auge hat brechende Medien) steht selbst auf der Basis des Urtheils. Wo die wirkende Ursache rein und lediglich für sich betrachtet wird, da ist der Gedanke nur ein Abbild, nur eine Darstellung der ihm selbst fremden Thätigkeit. Sobald indessen der Zweck hineinscheint, stellt vielmehr die wirkende Ursache einen Gedanken dar. Wenn der Kreis durch die Bewegung des Radius entsteht, so ist der Gedanke Zuschauer und die wirkende Ursache besteht für sich und bestimmt das auffassende Urtheil. Werden dagegen zwei sich schneidende Sehnen im Kreise gezo-

gen, damit durch die Abschnitte die Seiten gleicher Rechtecke entstehen: so hat sich die wirkende Ursache nach dem Urtheil des Zweckes gerichtet. Die aus der Bewegung als der wirkenden Ursache abgeleiteten Kategorien konnten demgemäss nichts anderes sein, als die aus der ursprünglichen Thätigkeit nothwendigen und demnächst beobachteten Begriffe. Der Gedanke verfolgte sie, indem sie wurden; und der Gedanke begegnet sich in ihnen nur insofern selbst, als dieselbe Thätigkeit seinem eigenen Wesen zum Grunde liegt. Wo sich mitten in den wirkenden Kräften die vorherbestimmte Harmonie des Zweckes erhebt, da ist diese Vorherbestimmung, wie die vom Gedanken durchdrungene Thatsache beweist, unmöglich Zufall. Die strenge Unterordnung der Funktionen, die kräftige Selbsterhaltung, die geheimnissvolle Fortpflanzung, diese weitgreifende Fürsorge geht über die Ohnmacht eines blinden Würfelspieles hinaus.

Es ist ein einfaches, aber bedeutsames Ergebniss, dass, soweit der Zweck in der Welt wirklich geworden, der Gedanke als Grund vorangegangen ist.

Genügt denn der vorangegangene Gedanke, dieses ideale Prius, um die Thatsache des verwirklichten Zweckes zu verstehen? und wie muss ein solcher Gedanke beschaffen sein? Der nackte Gedanke, der sein Reich für sich hat, genügt nicht. Aus ihm wird nichts als ein Bild und zwar, wenn es für sich bleibt, nur ein leeres und ohnmächtiges Bild. Wir kennen es noch nicht weiter, als in dieser Abgeschiedenheit der inneren Bewegung.

Der zum Grunde liegende Gedanke ist kein stummes Bild, wie die Figur auf der Tafel, denn er will etwas. Das Auge hat brechende Medien, damit es sehe. Die einzelnen Thiere haben diesen bestimmten Bau, damit sie Fleisch fressen. Muskeln und Gelenke dienen zur Bewegung. In allen solchen Fällen hat der Gedanke eine bestimmte Richtung (Sehen, Nahrung, Bewegung). Der Gedanke ist mitten unter die Dinge gestellt und setzt sie voraus, wie sie ihn voraussetzen. Ohne die Entzweiung und den Unterschied ist kein Zweck möglich. Wenn der Gedanke

einen eigenen Weg. Die wirkende Ursache, wie sie in der Bewegung erschien, schloss zuerst den Zweck aus. Der Zweck stellte sich ihr gerade entgegen, indem er ihr Zeitgesetz umkehrte und das Spätere zum Früheren, das Frühere zum Späteren machte. Der vorauseilende Gedanke schien den Widerspruch zu heben; aber damit er ihn heben könne, fordert er die Einheit mit der wirkenden Ursache. Diese Durchdringung von Zweck und Kraft, von Denken und Sein ist daher ebensosehr das einfache Factum, als die Voraussetzung alles Verständnisses desselben. Diese Durchdringung stellt sich am anschaulichsten im Samen dar. Der Same ist das vorgebildete Ganze. Wenn er befruchtet den natürlichen Reizen hingegeben ist, so entwickelt er sich. Von dem Keime bis zur Blüte und Frucht ist in der Entwickelung der regierende zusammenhaltende Zweck und die aneignende hervortreibende Kraft eins und dasselbe. Es mag scheinbar nur die wirkende Ursache thätig sein, da die Entwickelung wie eine Bewegung blindlings abzulaufen scheint; aber die Entwickelung geschieht von innen und behauptet den Zweck. Es steht die Kraft im Dienst des Zweckes.

Wo der Zweck erscheint, will er eine Thätigkeit; denn die Ruhe ist das schlechthin Leidende und verfällt als solches der wirkenden Ursache. Sehen, Gehen, Athmen, Erzeugen u. s. w. sind solche Thätigkeiten, die sich als Zwecke in Organen verwirklichen. Und wenn diese Zwecke zusammenwirkend die Harmonie des Organismus bilden, so ist dies Leben, der bestimmende Zweck des Ganzen, wiederum Thätigkeit. So kehrt als das Letzte die Bewegung wieder, die sich als das Erste erwies, obzwar in starkem Unterschied. Als das Letzte erscheint sie in sich reich und erfüllt, gleichsam das vollendende Ende; als das Erste zeigte sie sich einfach und fast leer, der begründende Anfang. Was dazwischen liegt, ist der Stoff der Erfahrung.

Der Zweck, einsichtig oder erfahren, bemächtigt sich des Stoffes oder der im Stoffe wohnenden Kraft und nöthigt ihn

Zweck vorangeht oder der Zweck der wirkenden Ursache: das bleibt zunächst unerörtert. Denn die Sache selbst fragt darnach noch nicht.

Ist es allein der einsichtige und erfahrene Gedanke? Wenn derselbe bauet und dadurch den Zweck erreicht, so ist er zugleich wirkende Ursache. Ohne diese Verbindung ist er matt und platt und schlägt nimmer etwas Neues aus dem Lauf der Kräfte hervor. Der Gedanke ist mit den wirkenden Ursachen eins und richtet sie gegen einander, dass sie ihm dienen.

Ist nun dieses Verhältniss des Gedankens zu der wirkenden Ursache List oder Macht? Es wäre List, wenn die wirkende Ursache als ein Fremdes gegenüber stehend gleichsam durch sich selbst abgestumpft oder abgerieben würde, um sich dem Gedanken zu ergeben. In der List herrscht ein Missverhältniss. Der Gedanke fühlt seine Ohnmacht im Reiche der Kräfte; aber indem er die Uebermacht der wirkenden Ursache kennt, weiss er sie als gedankenlos und wiegt sie durch den Vortheil auf, in dem er als Gedanke steht. Dann ist der Gedanke immer nur theilweise in der Welt anerkannt, immer nur wie der schlaue Sklav im Hause seines Herrn oder der verschlagene Hofmann in der Nähe des Fürsten. Der Gedanke bleibt dann doch nur ein Fremdling in der Welt. Ist aber der Gedanke das Erste und Letzte und keine wirkende Ursache vor ihm: dann erst liegt die Macht in seiner Hand. Wenn der Gedanke nur auf der Einen Seite des Gegensatzes steht, und ihm also die andere Seite wie eine blinde und fremde Gewalt gegenüber bleibt: so ist seine That List und sein Werk eine Tugend aus Noth. Wenn aber der Gedanke nicht zwischen den Dingen steht, sondern mitten darin und über ihnen als das für alle Gleiche; so ist seine Einheit mit der wirkenden Ursache Herrschaft und Macht. Aus einzelnen Erscheinungen vermag diese Frage nicht beantwortet zu werden; aber es ergiebt sich, wie auch das Verhältniss mag gedacht werden, die Einheit von Zweck und Kraft als nothwendig.

Die Untersuchung nimmt, von der Sache selbst geführt,

Erwärmung und Abkühlung sagt, ist wol nur eine Ahnung. Aber die wissenschaftliche Aufgabe ist scharf hingestellt. Die neuere Physiologie hat sie gelöst.[1] Da der Zweck des Athmens in der chemischen Veränderung der Luft ruht und das Blut den Sauerstoff derselben empfangen und Kohlensäure absetzen soll: so muss eine Berührung der äussern Luft und des Blutes eingeleitet werden. Daher ergiebt sich nothwendig, dass sich das Athemorgan, um die Berührung zu vermehren, in einem kleinen Raum zu einer ausgedehnten Oberfläche vergrössere. Diese Vergrösserung der die Luft zersetzenden Oberfläche geschieht nun entweder nach innen in den sackförmigen oder verzweigten vielfältigen Höhlungen der Lungen oder nach aussen in den mannigfaltig vorspringenden Bildungen der Kiemen oder in dem durch alle Organe verbreiteten Tracheensystem der Insekten. In diesem Beispiele liegt ausser der nothwendigen Bestimmung, die der Stoff empfängt, noch ein Zweites vor Augen. Die Bestimmung fliesst aus der Natur des Stoffes und ist daher für denselben Zweck bei verschiedenem Stoffe verschieden. Ein Zweck vollzieht sich hier in den verschiedensten Gestalten und zwar nach der höhern Forderung eines übergreifenden Ganzen, z. B. des Elements, in welchem die Thiere leben sollen. Der Zweck verlangt Flächenvermehrung, und dieses Gesetz des Zweckes geht durch alle Formen durch, und es kehrt auf ähnliche Weise in der mannigfaltigen Blattbildung des Baumes wieder. Die vielfachen Formen absondernder Drüsengebilde beruhen alle auf Einer in dem Zweck enthaltenen Grundforderung. Es muss eine grosse absondernde Fläche im kleinen Raum verwirklicht werden, und diese Eine Aufgabe wird in den verschiedensten Formen gelöst. Die Faserbildung der Muskeln ist nothwendig, wenn ein Organ durch Kräuselung der Muskeln kürzer werden soll. Die Ortsbewegung verlangt mehrere Stützpunkte und die mögliche Abwechslung derselben

[1] Vgl. Aristoteles über die Theile der Thiere I. 1. und Müllers Handb. der Physiologie I. S. 281 (2. Aufl.) und I. S. 20.

und demgemäss eine bewegliche Gliederung des Leibes, welche sich in den Thiergeschlechtern nach verschiedenen Rücksichten verschieden anlegt und gestaltet.[1] Auf solche Weise empfängt allenthalben der Stoff vom Zweck eine nothwendige Einwirkung und wird, indem er sich in diesen nothwendigen Dienst begiebt, in verschiedenen Gestalten das Mittel. Was im Physiologischen wie ein Urtheil der schöpferischen Natur zu Tage tritt, das zeigt sich ebenso in der ethischen Welt. Die verschiedenen Regierungsformen sollen doch nur Eine Idee verwirklichen, Einheit von Gesinnung, Einsicht und Macht. Nach den gegebenen Elementen der Geschichte und des Landes kann die Verfassung grosse Unterschiede zeigen; aber die Elemente müssen sich so fügen, dass sie immer diesem Einen Begriffe zu genügen streben. Der Zweck legt dem Stoff eine Nothwendigkeit auf, und wenn sich in der Nothwendigkeit zugleich eine Freiheit der Möglichkeit zeigt, auf verschiedene Weise denselben Zweck zu erreichen: so wird diese Freiheit wiederum durch höhere Rücksichten, unter welchen der Zweck steht, oder durch Verhältnisse der wirkenden Ursache selbst eingeengt und in Nothwendigkeit verwandelt. Aber diese Nothwendigkeit ist hier eine Durchdringung von Zweck und Kraft; denn der Zweck ist ohne die Kräfte des Stoffes leer, und diese sind ohne jenen blind. Wo beide zusammen, sich wechselseitig unterstützend,

---

[1] Wenn sich die leuchtenden Punkte der Aussenwelt auf der Netzhaut nicht gegenseitig verwischen, sondern einzeln darstellen sollen, so muss das Organ entweder die Strahlenkegel wieder nach Einem Punkt sammeln und daher brechende Medien enthalten, wie es sich im Auge der höhern Thiere findet, oder es muss die Lichtstrahlen sondern, wie es in den dunkeln Röhren der Insektenaugen geschieht. Dies den schönen Betrachtungen Johannes Müllers „zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes“ (S. 315 ff.) entnommene Beispiel eines und desselben über die Mittel verschieden verfügenden schöpferischen Zweckes wird nach den neuern Beobachtungen ungewiss, wenn es richtig ist, dass auch in den zusammengesetzten Augen der Insekten sich das Bild durch Brechung umkehrt. Gottsche in Müllers Archiv für Anatomie, Physiologie und wissenschaftliche Medicin. 1852. S. 486 ff., vgl. Leydig ebendas. 1855. S. 442 ff.

Erwärmung und Abkühlung sagt, ist wol nur eine Ahnung. Aber die wissenschaftliche Aufgabe ist scharf hingestellt. Die neuere Physiologie hat sie gelöst.[1] Da der Zweck des Athmens in der chemischen Veränderung der Luft ruht und das Blut den Sauerstoff derselben empfangen und Kohlensäure absetzen soll: so muss eine Berührung der äussern Luft und des Blutes eingeleitet werden. Daher ergiebt sich nothwendig, dass sich das Athemorgan, um die Berührung zu vermehren, in einem kleinen Raum zu einer ausgedehnten Oberfläche vergrössere. Diese Vergrösserung der die Luft zersetzenden Oberfläche geschieht nun entweder nach innen in den sackförmigen oder verzweigten vielfältigen Höhlungen der Lungen oder nach aussen in den mannigfaltig vorspringenden Bildungen der Kiemen oder in dem durch alle Organe verbreiteten Tracheensystem der Insekten. In diesem Beispiele liegt ausser der nothwendigen Bestimmung, die der Stoff empfängt, noch ein Zweites vor Augen. Die Bestimmung fliesst aus der Natur des Stoffes und ist daher für denselben Zweck bei verschiedenem Stoffe verschieden. Ein Zweck vollzieht sich hier in den verschiedensten Gestalten und zwar nach der höhern Forderung eines übergreifenden Ganzen, z. B. des Elements, in welchem die Thiere leben sollen. Der Zweck verlangt Flächenvermehrung, und dieses Gesetz des Zweckes geht durch alle Formen durch, und es kehrt auf ähnliche Weise in der mannigfaltigen Blattbildung des Baumes wieder. Die vielfachen Formen absondernder Drüsengebilde beruhen alle auf Einer in dem Zweck enthaltenen Grundforderung. Es muss eine grosse absondernde Fläche im kleinen Raum verwirklicht werden, und diese Eine Aufgabe wird in den verschiedensten Formen gelöst. Die Faserbildung der Muskeln ist nothwendig, wenn ein Organ durch Kräuselung der Muskeln kürzer werden soll. Die Ortsbewegung verlangt mehrere Stützpunkte und die mögliche Abwechslung derselben

---

[1] Vgl. Aristoteles über die Theile der Thiere I. 1. und Müllers Handb. der Physiologie I. S. 281 (2. Aufl.) und I. S. 20.

und demgemäss eine bewegliche Gliederung des Leibes, welche sich in den Thiergeschlechtern nach verschiedenen Rücksichten verschieden anlegt und gestaltet.[1] Auf solche Weise empfängt allenthalben der Stoff vom Zweck eine nothwendige Einwirkung und wird, indem er sich in diesen nothwendigen Dienst begiebt, in verschiedenen Gestalten das Mittel. Was im Physiologischen wie ein Urtheil der schöpferischen Natur zu Tage tritt, das zeigt sich ebenso in der ethischen Welt. Die verschiedenen Regierungsformen sollen doch nur Eine Idee verwirklichen, Einheit von Gesinnung, Einsicht und Macht. Nach den gegebenen Elementen der Geschichte und des Landes kann die Verfassung grosse Unterschiede zeigen; aber die Elemente müssen sich so fügen, dass sie immer diesem Einen Begriffe zu genügen streben. Der Zweck legt dem Stoff eine Nothwendigkeit auf, und wenn sich in der Nothwendigkeit zugleich eine Freiheit der Möglichkeit zeigt, auf verschiedene Weise denselben Zweck zu erreichen: so wird diese Freiheit wiederum durch höhere Rücksichten, unter welchen der Zweck steht, oder durch Verhältnisse der wirkenden Ursache selbst eingeengt und in Nothwendigkeit verwandelt. Aber diese Nothwendigkeit ist hier eine Durchdringung von Zweck und Kraft; denn der Zweck ist ohne die Kräfte des Stoffes leer, und diese sind ohne jenen blind. Wo beide zusammen, sich wechselseitig unterstützend,

[1] Wenn sich die leuchtenden Punkte der Aussenwelt auf der Netzhaut nicht gegenseitig verwischen, sondern einzeln darstellen sollen, so muss das Organ entweder die Strahlenkegel wieder nach Einem Punkt sammeln und daher brechende Medien enthalten, wie es sich im Auge der höhern Thiere findet, oder es muss die Lichtstrahlen sondern, wie es in den dunkeln Röhren der Insektenaugen geschieht. Dies den schönen Betrachtungen Johannes Müllers „zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes" (S. 315 ff.) entnommene Beispiel eines und desselben über die Mittel verschieden verfügenden schöpferischen Zweckes wird nach den neuern Beobachtungen ungewiss, wenn es richtig ist, dass auch in den zusammengesetzten Augen der Insekten sich das Bild durch Brechung umkehrt. Gottsche in Müllers Archiv für Anatomie, Physiologie und wissenschaftliche Medicin. 1852. S. 488 ff., vgl. Leydig ebendas. 1855. S. 442 ff.

Gattung die Reihe also schliessen, dass die Gattung, wenigstens was den Zweck betrifft, *causa sui* ist? Schwerlich. Aber die Frage wird transscendent und verlässt den Begriff des Zweckes, um dessen Natur und Beziehungen es sich handelt.

Der vorausgesetzte Zweck ist Gedanke; und indem er Nothwendiges fordert und sich das Geforderte, nicht selten in mehrgliedriger Reihe, unterordnet: offenbart sich in der Unterordnung die Consequenz, und darin wieder der herrschende Gedanke; denn nur der Gedanke folgert, nur der Gedanke ist consequent. So steht er im Ursprung, so erzielt er die Durchführung.

Was der Zweck fordert, damit er sich vollziehe, dies nach der Voraussetzung Nothwendige, ist in Bezug auf den Zweck die hervorbringende und wirkende Ursache, und heisst Mittel, während es selbst für ein Anderes Zweck werden kann.

Wo die Kraft allein herrscht, da stirbt die Ursache in der Wirkung ab. Die Bewegung erzeugt die Linie; mit dieser erzeugten Wirkung hat die Ursache als solche ein Ende. Der Stoss erzeugt eine Bewegung, die Bewegung löst den Körper von der Berührung des Stosses ab und der Stoss hört auf. Die Ursache ist nicht mehr Ursache, indem die Wirkung geworden ist. Eins knüpft sich an das Andere und spinnt sich wie ein gerader Faden fort.

Die Ursache des Zweckes verhält sich umgekehrt. Der Zweck erfüllt und behauptet sich in seiner Wirkung. Wenn das Sehen als der Zweck das Auge bauet, so stirbt die Ursache nicht ab, sondern wird erst in ihrer Wirkung, dem Organe, lebendig. Oder wenn sich der Gedanke im Satze ausspricht, damit er kund werde: so erhält sich diese Ursache in der Wirkung. Der Zweck (die Ursache) ist die bleibende und inwohnende Seele des Organs (der aus dem Zweck hervorgegangenen Wirkung). Erst in Bezug auf den bildenden Zweck kann man sagen, was in dem Vorgang der sich entäussernden wirkenden Ursache nur den Schein der Wahrheit hat, dass die Ursache in der Wirkung bei sich selbst bleibe, oder, wie es ausgedrückt

wird, sich in dem Andern mit sich selbst zusammenschliesse.[1] Das Reich der blinden Kräfte (das Gebiet der wirkenden Ursache) steht auf den ersten Blick dem Gedanken des Zweckes als ein unheimlich Fremdes und Aeusserliches gegenüber; aber wie der Zweck gar nicht Zweck wäre, wenn er nicht in der Erscheinung als Herr und Meister Dasein suchte und fände: so ist es die Verklärung der wirkenden Ursache, dass sie aus dem blinden Ungestüm in den Dienst des Gedankens tritt und dadurch eine Bestimmung des Geistes empfängt. Daher wäre es eine falsche Selbständigkeit, wollten die Dinge etwas ohne den Zweck sein. Im Organischen büssen sie ein solches Beginnen durch den Tod. Diese falsche Selbständigkeit, die die schaffende Natur nicht leidet, sollten die isolirenden Wissenschaften nicht nachahmen, indem sie, das Ganze verkennend und daher den Zweck streichend, dem Einzelnen, als ob es eine für sich wirkende Kraft wäre, Bestand geben.

Fassen wir die versuchte Zergliederung in wenige Worte zusammen. Wo der Zweck erscheint, da unterscheiden wir das Ideale des Gedankens, das Plato das Göttliche in den Dingen nannte, und das Reale des Mittels, die Kraft der wirkenden Ursache, die Plato das Nothwendige nannte. Wir unterscheiden beide Seiten, aber sie sind innig eins. Der Zweck erreicht durch die Kraft der entgegenstehenden Ursache seine Wirklichkeit, die wirkende Ursache durch den Zweck ihre Wahrheit. Das Ganze ist vor den Theilen, die Wirkung vor der Ursache. Diese invertirte Construction der Zeitfolge ist die direkte des Begriffes.

4. Wir haben die wesentlichen Bestimmungen des Zweckes aus Thatsachen hervorgehoben, welche ihn uns gleichsam ent-

---

[1] So sagt Hegel treffend von der durch den Zweck bestimmten Thätigkeit des organischen Lebens, Phaenomenologie S. 199: „sie ist an ihr selbst in sich zurückgehende, nicht durch irgend ein Fremdes in sich zurückgelenkte Thätigkeit.“ In demselben Sinne nennt schon Aristoteles diese Thätigkeit im Gegensatz gegen eine entfremdende Veränderung einen Fortschritt der eigenen Natur zu sich selbst (*ἐπίδοσις εἰς αὐτό*. Aristoteles über die Seele II. 5). Vgl. oben Bd. I. S. 62 ff.

attung die Reihe also schliessen, dass die Gattung, wenigstens as den Zweck betrifft, *causa sui* ist? Schwerlich. Aber die rage wird transscendent und verlässt den Begriff des Zweckes, n dessen Natur und Beziehungen es sich handelt.

Der vorausgesetzte Zweck ist Gedanke; und indem er othwendiges fordert und sich das Geforderte, nicht selten in ehrgliedriger Reihe, unterordnet: offenbart sich in der Unterdnung die Consequenz, und darin wieder der herrschende edanke: denn nur der Gedanke folgert, nur der Gedanke ist nsequent. So steht er im Ursprung, so erzielt er die Durchhrung.

Was der Zweck fordert, damit er sich vollziehe, dies nach er Voraussetzung Nothwendige, ist in Bezug auf den Zweck ie hervorbringende und wirkende Ursache, und heisst Mittel, ährend es selbst für ein Anderes Zweck werden kann.

Wo die Kraft allein herrscht, da stirbt die Ursache in der irkung ab. Die Bewegung erzeugt die Linie; mit dieser erzugten Wirkung hat die Ursache als solche ein Ende. Der toss erzeugt eine Bewegung, die Bewegung löst den Körper n der Berührung des Stosses ab und der Stoss hört auf. Die rsache ist nicht mehr Ursache, indem die Wirkung geworden t. Eins knüpft sich an das Andere und spinnt sich wie ein erader Faden fort.

Die Ursache des Zweckes verhält sich umgekehrt. Der weck erfüllt und behauptet sich in seiner Wirkung. Wenn as Sehen als der Zweck das Auge bauet, so stirbt die Ursache icht ab, sondern wird erst in ihrer Wirkung, dem Organe, lebendig. Oder wenn sich der Gedanke im Satze ausspricht, damit er kund werde: so erhält sich diese Ursache in der Wirkung. Der Zweck (die Ursache) ist die bleibende und inwohnende Seele des Organs (der aus dem Zweck hervorgegangenen Wirkung). Erst in Bezug auf den bildenden Zweck kann man agen, was in dem Vorgang der sich entäussernden wirkenden Ursache nur den Schein der Wahrheit hat, dass die Ursache n der Wirkung bei sich selbst bleibe, oder, wie es ausgedrückt

wird, sich in dem Andern mit sich selbst zusammenschliesse.[1] Das Reich der blinden Kräfte (das Gebiet der wirkenden Ursache) steht auf den ersten Blick dem Gedanken des Zweckes als ein unheimlich Fremdes und Aeusserliches gegenüber; aber wie der Zweck gar nicht Zweck wäre, wenn er nicht in der Erscheinung als Herr und Meister Dasein suchte und fände: so ist es die Verklärung der wirkenden Ursache, dass sie aus dem blinden Ungestüm in den Dienst des Gedankens tritt und dadurch eine Bestimmung des Geistes empfängt. Daher wäre es eine falsche Selbständigkeit, wollten die Dinge etwas ohne den Zweck sein. Im Organischen büssen sie ein solches Beginnen durch den Tod. Diese falsche Selbständigkeit, die die schaffende Natur nicht leidet, sollten die isolirenden Wissenschaften nicht nachahmen, indem sie, das Ganze verkennend und daher den Zweck streichend, dem Einzelnen, als ob es eine für sich wirkende Kraft wäre, Bestand geben.

Fassen wir die versuchte Zergliederung in wenige Worte zusammen. Wo der Zweck erscheint, da unterscheiden wir das Ideale des Gedankens, das Plato das Göttliche in den Dingen nannte, und das Reale des Mittels, die Kraft der wirkenden Ursache, die Plato das Nothwendige nannte. Wir unterscheiden beide Seiten, aber sie sind innig eins. Der Zweck erreicht durch die Kraft der entgegenstehenden Ursache seine Wirklichkeit, die wirkende Ursache durch den Zweck ihre Wahrheit. Das Ganze ist vor den Theilen, die Wirkung vor der Ursache. Diese invertirte Construction der Zeitfolge ist die direkte des Begriffes.

4. Wir haben die wesentlichen Bestimmungen des Zweckes aus Thatsachen hervorgehoben, welche ihn uns gleichsam ent-

[1] So sagt Hegel treffend von der durch den Zweck bestimmten Thätigkeit des organischen Lebens, Phaenomenologie S. 199: „sie ist an ihr selbst in sich zurückgehende, nicht durch irgend ein Fremdes in sich zurückgelenkte Thätigkeit.“ In demselben Sinne nennt schon Aristoteles diese Thätigkeit im Gegensatz gegen eine entfremdende Veränderung einen Fortschritt der eigenen Natur zu sich selbst (ἐπίδοσις εἰς αὐτό. Aristoteles über die Seele II. 5). Vgl. oben Bd. I. S. 62 ff.

Alles quillt aus der ewigen Nothwendigkeit. Die Zweckursache ist nichts als der Trieb oder das Verlangen des Menschen, inwiefern es als das Princip oder die erste Ursache von etwas angesehen wird."[1] „Wenn wir z. B. sagen, die Bewohnung war der Zweck dieses oder jenes Hauses, so heisst dies nichts anderes, als dass sich der Mensch die Vortheile, in einem Hause zu leben, vorstellte, und, weil er sie sich vorstellte, das Verlangen hatte, ein Haus zu bauen. Daher ist die Bewohnung, die als Zweck angesehen wird, nichts als dieses einzelne Verlangen, das in der That die wirkende Ursache ist. Die Menschen sind nur der Ursachen nicht kundig, wodurch sie etwas zu verlangen bestimmt werden. Es kommt der Natur einer Sache nichts zu, als was aus der Nothwendigkeit einer wirkenden Ursache folgt."

Es ist an einem andern Orte gezeigt worden, wie die Aufhebung des Zweckbegriffes aus jener metaphysischen Anschauung des Spinoza nothwendig folgt, nach welcher die Attribute der Einen Substanz, welche ihm Gott ist, unendliches Denken und unendliche Ausdehnung, unter sich in keinem Causalzusammenhang stehen, sondern nur verschiedene Ausdrücke Eines und desselben Wesens sind;[2] und wir gehen in diese Seite hier nicht ein.

Wenn Spinoza an einer Stelle sagt, dass er die menschlichen Dinge und Thätigkeiten nicht anders betrachte, als handle es sich um mathematische Figuren: so spricht zwar dies Wort die tiefsinnige Ruhe aus, die über die Schriften des Spinoza als der Ausdruck einer stillen Grösse verbreitet ist; aber es bezeichnet auch die ganze Einseitigkeit der Anschauung. Das Leben ist keine geometrische Fläche, die aus der Bewegung einer Linie als aus der wirkenden Ursache nothwendig folgt. Allenthalben bewegt sich Spinoza in mathematischen Beispielen.

---

[1] *Eth.* IV Vorrede p. 201.

[2] S. „Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg" in des Vfs. historischen Beiträgen zur Philosophie. 2. Bd. Vermischte Abhandlungen. 1855. S. 35 ff. S. 53 ff.

noch mittelalterlichen phantastischen Hoffnung der Alchemie, aus den wirkenden Kräften der Natur eine neue Schöpfung als das Werk des Menschen hervorzulocken. Baco fühlt es wohl, dass der Zweck die Natur durch Gott verkläre, aber die Verklärung ist ihm nur wie das nutzlose Leben einer Nonne. Wenn der Zweck aus der lebendigen Physik in die abstrakte Metaphysik verwiesen wird, so wird er dadurch von Fleisch und Blut gewaltsam geschieden und er stirbt an dieser Trennung. Es ist noch dazu unwahr, dass die Erkenntniss des Zweckes nichts erzeuge. Wenn der geniale Arzt durch seine Kunst die Hemmung löst, die auf einem Organ lastet, und er ihm die Freiheit wiedergiebt, zu welcher es geboren ist, oder wenn der umsichtige Erzieher die Anlagen im Ganzen und Einzelnen ihrer harmonischen Bestimmung entgegenführt: so wirken sie dies Grosse nur aus dem erkannten Zweck, und der Zweck erzeugt hier nicht minder als die physische Ursache im Experimente.

In Spinoza ist alles Anschauung der mathematischen Nothwendigkeit; und daher ist seine Substanz ohne Leben. Die starre Form seiner geometrischen Methode ist der consequente Ausdruck des starren Inhaltes. Sein Charakter prägt sich in der strengen Aufhebung alles Zweckes bestimmter aus, als selbst in der Einen Substanz und ihrem doppelten Attribute.

„Gott ist nicht nach der Rücksicht des Guten thätig," heisst es im geraden Gegensatz gegen Plato;[1] „wer solches behauptet, setzt etwas ausser Gott, was von Gott nicht abhängt, worauf Gott in der Thätigkeit als auf das Urbild gerichtet ist, oder wonach er wie nach der Scheibe zielt. Und das heisst in der That nichts anderes als Gott einem Verhängniss unterwerfen. Wie Gott um keines Zweckes willen da ist, so wirkt er auch um keines Zweckes willen." „Wenn Gott wegen eines Zweckes thätig ist, so begehrt er nothwendig etwas, dessen er entbehrt." „Die Zweckursachen sind menschliche Erfindung.

[1] Spinoza *Eth.* I. 33. Schol. 2. p. 67. *ed. Paul.*, vgl. besonders I. *append. p.* 74. — — *si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret* u. s. w.

Alles quillt aus der ewigen Nothwendigkeit. Die Zweckursache ist nichts als der Trieb oder das Verlangen des Menschen, inwiefern es als das Princip oder die erste Ursache von etwas angesehen wird."[1] „Wenn wir z. B. sagen, die Bewohnung war der Zweck dieses oder jenes Hauses, so heisst dies nichts anderes, als dass sich der Mensch die Vortheile, in einem Hause zu leben, vorstellte, und, weil er sie sich vorstellte, das Verlangen hatte, ein Haus zu bauen. Daher ist die Bewohnung, die als Zweck angesehen wird, nichts als dieses einzelne Verlangen, das in der That die wirkende Ursache ist. Die Menschen sind nur der Ursachen nicht kundig, wodurch sie etwas zu verlangen bestimmt werden. Es kommt der Natur einer Sache nichts zu, als was aus der Nothwendigkeit einer wirkenden Ursache folgt."

Es ist an einem andern Orte gezeigt worden, wie die Aufhebung des Zweckbegriffes aus jener metaphysischen Anschauung des Spinoza nothwendig folgt, nach welcher die Attribute der Einen Substanz, welche ihm Gott ist, unendliches Denken und unendliche Ausdehnung, unter sich in keinem Causalzusammenhang stehen, sondern nur verschiedene Ausdrücke Eines und desselben Wesens sind;[2] und wir gehen in diese Seite hier nicht ein.

Wenn Spinoza an einer Stelle sagt, dass er die menschlichen Dinge und Thätigkeiten nicht anders betrachte, als handle es sich um mathematische Figuren: so spricht zwar dies Wort die tiefsinnige Ruhe aus, die über die Schriften des Spinoza als der Ausdruck einer stillen Grösse verbreitet ist; aber es bezeichnet auch die ganze Einseitigkeit der Anschauung. Das Leben ist keine geometrische Fläche, die aus der Bewegung einer Linie als aus der wirkenden Ursache nothwendig folgt. Allenthalben bewegt sich Spinoza in mathematischen Beispielen.

[1] *Eth.* IV Vorrede p. 201.

[2] S. „Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg" in des Vfs. historischen Beiträgen zur Philosophie. 2. Bd. Vermischte Abhandlungen. 1855. S. 35 ff. S. 53 ff.

Nirgends betrachtet er die lebendige Natur, die in jeder Gestaltung dem eindringenden Beobachter die Thatsache der Zweckmässigkeit entgegenbringt. Schon die Phaenomene der damals in den Anfängen begriffenen Chemie sind ihm fremder.[1] Die Untersuchung des Organischen als Organischen vermissen wir bei ihm ganz. Spinoza versenkt alles in die erhabene Anschauung der mächtigen Substanz; aber eben weil ihm der Zweck fehlt, verschwindet ihm der Werth der Einzelleben, die nur auf der Substanz wie Staub herumwirbeln, um in dies grosse nothwendige Grab zurückzusinken. Aber hätte denn etwa Spinoza, der nach dem optischen Gesetze des Auges Gläser schliff, das Auge selbst ohne den Zweck begreifen können, z. B. ohne die Zweckmässigkeit der Linse, welche von dem optischen Glase gleichsam nur nachgeahmt wird? Die Zweckursache ist so wenig eine menschliche Erfindung, dass die Erfindung häufig, wie in diesem Falle, nur dem Zwecke der Natur folgt. Gegen Newton, der die Erzeugung farbloser Bilder durch Zusammensetzung zweier oder mehrerer brechenden Medien für unmöglich erklärt hatte, berief sich Euler auf das menschliche Auge, das eine solche achromatische Combination besitze;[2] und wirklich wurden nun die achromatischen Gläser erfunden.

Ist es denn möglich, den Zweck zu beseitigen, wenn man ihn, wie Spinoza thut, in ein Spiegelbild des Verlangens verwandelt? Das Vorstellen geht nach dieser Meinung aus der Nothwendigkeit der wirkenden Ursache hervor. Durch das Vorstellen entsteht ein Verlangen, ein Trieb, und das Verlangen kleidet sich in den Schein des Zweckes. Wenn wir hier näher eingehen, so liegt dem Triebe der Zweck im Hintergrunde. Der Trieb ist gleichsam die Sehnsucht des unerfüllten Zweckes. Das Verlangen nach Nahrung ruht auf der Bestimmung zur Nahrung und auf einem ganzen Bau von Zweckbegriffen, die im Organismus verwirklicht sind. Der Trieb des Auges zum

[1] Vgl. Spinoza's Briefwechsel mit Oldenburg *Epist.* 3 ff.
[2] Euler in den Denkschriften der preussischen Akademie der Wissenschaften. 1747.

Lichte, das Verlangen der Seele nach Erkenntniss bezeichnet den inwohnenden Zweck. Daher genügt eine solche Erklärung nicht. Spinoza löst den Zweck nur darum, weil er die Nothwendigkeit zu durchbrechen droht, in ein wesenloses Echo der wirkenden Ursache auf.

Es ist endlich vergeblich, aus dem Begriff Gottes gegen den Zweck zu argumentiren, wie Spinoza thut. Wenn Gott die Zwecke setzt und das Ziel selbst steckt, so ist er darin weder von einem Aeussern abhängig, wie von einem Fatum, noch entbehrt er etwas, da er alles aus sich selbst hat.

Die Misshandlung des Zweckes, des edelsten aller Naturbegriffe, rächt sich bei Spinoza in den Folgen. Die starre Vorstellung des Ganzen und Theiles, nicht die geistigere des Lebens und der Glieder, durchzieht seine Gedanken. Ihm entsteht aller Irrthum, alles Böse, indem wir denken und handeln, inwiefern wir nur als Theile bestimmt sind. Die Vielheit, die mit den Theilen entspringt, ist ihm daher die Mutter des Bösen und alles strebt in die Eine Substanz zurück, während umgekehrt, wo das Gute in den Zweck gesetzt wird, das Gute nur durch die Vielheit ist. Das Sittliche, das in der freien Hingebung an den höhern Zweck besteht, muss sich bei Spinoza in die That der wirkenden Ursache verwandeln, dass alles sein Wesen behaupte und sein Nützliches suche.[1] Die Schärfe des Bösen wird abgestumpft, indem es nur in die Verneinung gesetzt wird, die mit dem Wesen des Bestimmten und Einzelnen zusammenfällt. Das Recht jedes Dinges wird seiner Macht gleichgesetzt. Nach der Natur hat jedes Ding so viel Recht, als es Macht hat zu sein und thätig zu sein.[2] Und auch dies ist folgerecht. Denn die Macht ist nichts als die wirkenden Ursachen, indem sie in einen Punkt zusammengedrängt und in sich gespannt werden. Nur mit der Anerkennung des göttlichen Zweckes erhebt sich die Begründung des Rechts über

[1] *Eth.* IV 24. p. 219. *ed. Paul.*
[2] *Tract. polit.* c. 2. p. 307. *ed. Paul.*

die flache und wüste Vorstellung der physischen Macht. Wenn endlich Spinoza die Naturgeschichte der leidenden Zustände der Seele aus dem Grundgedanken entwirft, dass sich der Geist in seinem Sein zu behaupten strebe und sich dieses Strebens bewusst sei: so soll auch darin einzig und allein die physische Ursache zum Gleichgewicht der Selbsterhaltung wirken.[1] Und doch tritt hier im Ganzen, das sich erhalten soll, wie überhaupt im Wesen des Ganzen, der Zweck deutlich an den Tag. Dem Affekt liegt der Zweck zum Grunde.

Die Vernichtung des Zweckes, die Alleinherrschaft der wirkenden Ursache ist hiernach das bedeutsamste Kennzeichen des spinozischen Systems und könnte viel mehr der Atheismus desselben heissen, als der gefürchtete Satz, dass Gott die immanente Ursache der Dinge sei. Die intellectuale Liebe Gottes, die aus der nothwendigen und ewigen Erkenntniss folgend die fromme Begeisterung dieser Weltansicht ist, hat einen schönern Namen, als Inhalt. Allerdings jauchzt in den rechten Augenblicken unsere Erkenntniss also auf, dass die Liebe Gottes die Vollendung ihrer Freude ist. Aber wo thut sie es? Wir meinen nur da, wo sich im Kleinen wie im Grossen dem Geiste die Harmonie offenbart, die die schöne Erscheinung der gedankenvollen Zwecke ist. Spinoza kennt diese nicht, und ohne diese ist die Lust der Erkenntniss nur die Freude an der eigenen Macht oder List, welche der strengen Gewalt der wirkenden Ursache wenigstens geistig Herr zu werden weiss. Es bleibt nur die kalte Anerkennung einer Nothwendigkeit ohne Leben und Liebe.

Spinoza's schroffe Härten sind ein indirekter Beweis für die Bedeutung des Zweckes in unserer Weltansicht.

5. Indem wir hiernach die Thatsache des Zweckes und seine Bestimmungen anerkennen, wenden wir uns zu der Ableitung desselben.

Kant, der in seiner Kritik der Urtheilskraft die Natur

---

[1] Im dritten Buch der Ethik.

Lichte, das Verlangen der Seele nach Erkenntniss bezeichnet den inwohnenden Zweck. Daher genügt eine solche Erklärung nicht. Spinoza löst den Zweck nur darum, weil er die Nothwendigkeit zu durchbrechen droht, in ein wesenloses Echo der wirkenden Ursache auf.

Es ist endlich vergeblich, aus dem Begriff Gottes gegen den Zweck zu argumentiren, wie Spinoza thut. Wenn Gott die Zwecke setzt und das Ziel selbst steckt, so ist er darin weder von einem Aeussern abhängig, wie von einem Fatum, noch entbehrt er etwas, da er alles aus sich selbst hat.

Die Misshandlung des Zweckes, des edelsten aller Naturbegriffe, rächt sich bei Spinoza in den Folgen. Die starre Vorstellung des Ganzen und Theiles, nicht die geistigere des Lebens und der Glieder, durchzieht seine Gedanken. Ihm entsteht aller Irrthum, alles Böse, indem wir denken und handeln, inwiefern wir nur als Theile bestimmt sind. Die Vielheit, die mit den Theilen entspringt, ist ihm daher die Mutter des Bösen und alles strebt in die Eine Substanz zurück, während umgekehrt, wo das Gute in den Zweck gesetzt wird, das Gute nur durch die Vielheit ist. Das Sittliche, das in der freien Hingebung an den höhern Zweck besteht, muss sich bei Spinoza in die That der wirkenden Ursache verwandeln, dass alles sein Wesen behaupte und sein Nützliches suche.[1] Die Schärfe des Bösen wird abgestumpft, indem es nur in die Verneinung gesetzt wird, die mit dem Wesen des Bestimmten und Einzelnen zusammenfällt. Das Recht jedes Dinges wird seiner Macht gleichgesetzt. Nach der Natur hat jedes Ding so viel Recht, als es Macht hat zu sein und thätig zu sein.[2] Und auch dies ist folgerecht. Denn die Macht ist nichts als die wirkenden Ursachen, indem sie in einen Punkt zusammengedrängt und in sich gespannt werden. Nur mit der Anerkennung des göttlichen Zweckes erhebt sich die Begründung des Rechts über

[1] *Eth.* IV 24. p. 219. *ed. Paul.*
[2] *Tract. polit.* c. 2. p. 307. *ed. Paul.*

indem es für die menschliche Urtheilskraft regulativ wirkt, aber nicht constitutiv irgend etwas über die Natur der Objekte bestimmend ausmacht.[1] Wie im Praktischen der Gesichtspunkt einer Maxime dem bunten Spiel menschlicher Handlungen Richtung und Consequenz giebt, ohne dass dadurch schon ein Gesetz der Sache erreicht zu sein braucht: so ist der Zweckbegriff, durch den die sinnlichen Erscheinungen eine geistige Ordnung empfangen, eine solche Maxime für die reflektirende Urtheilskraft, gleichsam ein menschlicher Versuch, der unendlich mannigfaltigen Dinge auf eigene Weise Meister zu werden.

So betrachtet Kant dies ganze Princip. Was er mit der einen Hand in der Untersuchung des weitgreifenden Zweckes giebt, das nimmt er uns mit der andern, indem er den Zweck nur wie einen Lichtblick erscheinen lässt, den wir selbst auf die Dinge werfen, ohne dass er das erregende belebende Licht ist, durch das die Dinge werden und wachsen.

Kant kann nicht anders. Die geschlossene Consequenz seiner ganzen Ansicht fordert es so. Wäre der Zweck etwas in den Dingen, wäre darnach der Verstand der Architekt der Welt: so wäre mit dem erkannten Zweck das Ding an sich erkannt und dies so sorgsam verschleierte Götterbild gelüftet. Wenn Kant Raum und Zeit zu Formen der menschlichen Anschauung, die Kategorien zu Stammbegriffen des menschlichen Verstandes, die im Urtheil ausgesagte Einheit der Dinge zu einer Folge der Einheit des menschlichen Selbstbewusstseins, die Idee des Unbedingten zu einem blossen Sporn und Stachel des menschlichen Erkennens macht, damit es einem Nebelbilde nachjage, das immer weiter in die Ferne zurückweicht: so muss Kant auf ähnliche Weise den Begriff der Zweckmässigkeit zu einer menschlichen Maxime herabsetzen. So wandelt denn der erkennende Mensch herum, zwar von den Dingen nach allen Seiten abgeschnitten, doch mit sich selbst in gesetzmässigem Einklang. Soll es denn aber genug sein, wenn

[1] Kr. d. U. S. 335 ff. Kants Werke IV. S. 291 ff.

des Zweckes tiefer erforschte, muss in dieser Frage zunächst gehört werden.

Kant hebt mit der Unterscheidung der bestimmenden und reflektirenden Urtheilskraft an.[1] Indem die bestimmende Urtheilskraft unter gegebenes Allgemeines das Besondere unterordnet, sucht die reflektirende zu gegebenem Besondern das Allgemeine; indem jene wie der Richter verfährt, dem das Gesetz vorgezeichnet ist, entwirft diese, wie der Gesetzgeber, aus den Fällen die Regel.

Da die reflektirende Urtheilskraft von dem Besondern zum Allgemeinen aufsteigen soll, so bedarf sie eines Princips, welches sie nicht aus der Erfahrung schöpfen kann, weil es eben die Einheit aller empirischen Principien und die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben zu begründen hat. Sie nimmt es aus dem eigenen Verstande und betrachtet die empirischen Gesetze nach einer solchen Einheit, als ob gleichfalls ein Verstand, wenn gleich nicht der unsrige, sie zum Behuf unserer Erkenntnissvermögen gegeben hätte, um ein System der Erfahrung nach besondern Naturgesetzen möglich zu machen. So ergiebt sich der Zweck, durch den die Natur so vorgestellt wird, als ob ein Verstand den Grund der Einheit ihrer Mannigfaltigkeit enthalte. Denn der Zweck ist der Begriff von einem Gegenstande, sofern der Begriff zugleich den Grund der Wirklichkeit des Gegenstandes in sich trägt. Der Zweck ist daher nur von uns entlehnt, nichts als eine Analogie, nichts als ein Leitfaden, um die Naturkunde nach einem neuen Princip zu erweitern. Wie wir die Möglichkeit einer solchen Causalität der Natur nach Zwecken gar nicht *a priori* einsehen können, so können wir eigentlich auch nicht die Zwecke in der Natur als absichtliche beobachten.[2] Hiernach wird die Zweckmässigkeit der Natur nur ein subjektives Princip der Vernunft sein.

[1] Vgl. Kritik der Urtheilskraft. Einleitung S. XXIII. ff., 1. Ausgabe. 1790, vgl. S. 329. Kants Werke in der Ausgabe von Rosenkranz IV. S. 17 ff., vgl. S. 287.

[2] Vgl. Kr. d. U. S. 291. S. 332. Kants Werke IV. S. 259. S. 289.

indem es für die menschliche Urtheilskraft regulativ wirkt, aber nicht constitutiv irgend etwas über die Natur der Objekte bestimmend ausmacht.[1] Wie im Praktischen der Gesichtspunkt einer Maxime dem bunten Spiel menschlicher Handlungen Richtung und Consequenz giebt, ohne dass dadurch schon ein Gesetz der Sache erreicht zu sein braucht: so ist der Zweckbegriff, durch den die sinnlichen Erscheinungen eine geistige Ordnung empfangen, eine solche Maxime für die reflektirende Urtheilskraft, gleichsam ein menschlicher Versuch, der unendlich mannigfaltigen Dinge auf eigene Weise Meister zu werden.

So betrachtet Kant dies ganze Princip. Was er mit der einen Hand in der Untersuchung des weitgreifenden Zweckes giebt, das nimmt er uns mit der andern, indem er den Zweck nur wie einen Lichtblick erscheinen lässt, den wir selbst auf die Dinge werfen, ohne dass er das erregende belebende Licht ist, durch das die Dinge werden und wachsen.

Kant kann nicht anders. Die geschlossene Consequenz seiner ganzen Ansicht fordert es so. Wäre der Zweck etwas in den Dingen, wäre darnach der Verstand der Architekt der Welt: so wäre mit dem erkannten Zweck das Ding an sich erkannt und dies so sorgsam verschleierte Götterbild gelüftet. Wenn Kant Raum und Zeit zu Formen der menschlichen Anschauung, die Kategorien zu Stammbegriffen des menschlichen Verstandes, die im Urtheil ausgesagte Einheit der Dinge zu einer Folge der Einheit des menschlichen Selbstbewusstseins, die Idee des Unbedingten zu einem blossen Sporn und Stachel des menschlichen Erkennens macht, damit es einem Nebelbilde nachjage, das immer weiter in die Ferne zurückweicht: so muss Kant auf ähnliche Weise den Begriff der Zweckmässigkeit zu einer menschlichen Maxime herabsetzen. So wandelt denn der erkennende Mensch herum, zwar von den Dingen nach allen Seiten abgeschnitten, doch mit sich selbst in gesetzmässigem Einklang. Soll es denn aber genug sein, wenn

[1] Kr. d. U. S. 335 ff. Kants Werke IV. S. 291 ff.

eine Uhr nur mit sich selbst in regelrechtem Gange stimmt, einerlei, ob sie nach der Sonne geht, der grossen Weltenuhr?

Wir prüfen daher die Gründe und den inneren Halt der Ansicht.

Wie nach Kant Raum und Zeit darum nicht sollen empirisch sein können, weil sie die Möglichkeit, die einzelnen Räume und Zeiten zu denken, weil sie mithin die ganze Erfahrung bedingen: so soll das Princip der Zweckmässigkeit transscendental sein und nicht aus der Erfahrung stammen, weil es dazu bestimmt ist, „die Einheit aller empirischen Principien unter gleichfalls empirischen aber höheren Principien, und also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben unter einander zu begründen."[1] Diese Beweise laufen parallel; und es ist daher hier derselbe Sprung zu erkennen, der oben in der Ansicht von Raum und Zeit nachgewiesen wurde.[2] Wenn Raum und Zeit subjektive Formen sind, oder wenn die Vorstellung von Raum und Zeit durch die eigene That erzeugt wird, um die Gegenstände der Erfahrung aufzufassen: so folgt daraus gar nicht, dass Raum und Zeit mit den Dingen nichts zu thun haben. Vielmehr werden die Grundformen dergestalt übergreifen, dass die Vorstellung derselben ebenso von dem Geiste wie sie selbst von den Dingen hervorgebracht werden. Das Subjektive und Objektive drückt nur Beziehungen aus, und daher lässt sich das Reich aller Möglichkeit nicht so spalten, dass, was subjektiv ist, nicht objektiv, und was objektiv, nicht subjektiv sei. Wir finden bei der Ansicht des Zweckes denselben Fehlgriff wieder. Mag dies Princip die Erfahrung begründen und daher, aus dem Geiste vorangeboren, nicht erst aus der Erfahrung in uns hineinkommen, es beweist dies nicht, dass der Zweck in der Natur keine Wirklichkeit habe. Sein subjektiver Ursprung zeugt gar nicht gegen seine objektive Bedeutung.

[1] Kr. d. U. Einl. S. XXV. Kants Werke IV. S. 18.
[2] Oben Bd. I. S. 163.

gemeint sein, weil ja das Princip nur eine subjektive Verknüpfung sei: so ist das ganze Princip nicht viel besser, als das einer alphabetischen Anordnung oder einer andern übersichtlichen Reihenfolge. Es ist dann nur das Princip einer Registratur, damit der Geist sich in den weitläufigen Akten der Welt zurechtfinde. Der menschliche Geist, der sich nach dieser voran gegebenen Regel des Zweckes richtet, wird schier zum Inhaltsverzeichniss der Dinge nach einem vorentworfenen Schema. Es ist dann kein Princip der Ergründung, wofür sich doch die Ursache des Zweckes ausgiebt, sondern nur ein Princip der bequemen Uebersicht.

Indem Kant den Zweck für einen regulativen, aber nicht constitutiven Begriff erklärt, stellt er ihn der Idee des Unbedingten zur Seite, die nach seiner Lehre auf dieselbe Weise wirkt.[1] Hat die apriorische Regel, die auf das Gesetz der Sache bescheiden verzichtet, in beiden Fällen denselben Sinn? Wenn innerhalb der wirkenden Ursache die Idee des Unbedingten den Geist spornt, nicht im Begrenzten und Einzelnen zu rasten, sondern von dem ergriffenen Theile her zu den Bedingungen fortzuschreiten: so bleibt diese Bewegung in demselben Kreise der Ansicht. Die für regulativ erklärte Idee wirkt in der That nur subjektiv, indem sie dem trägen Verstande nirgends Ruhe gönnt und die Thätigkeit der Untersuchung belebt. Aber mit dem regulativen Begriff des Zweckes ist es anders. Dieser treibt nicht auf der betretenen Bahn der aus der zunächst liegenden wirkenden Ursache versuchten Erklärung fort, sondern setzt plötzlich die ganze Betrachtung um und zwingt den Verstand, der die Dinge aus den Dingen begreifen will, gleichsam aus seiner Rolle zu fallen. Diese Umwandlung hat nur ein Recht, Regel zu heissen, wenn sie in die Wahrheit leitet. Ist aber der Zweck nichts in den Dingen, so projicirt er die Dinge schief in unsern Geist; und der Zweck ist nicht eine belebende Regel der Erforschung, sondern eine verfälschende Zerrung der Ansicht. Daher irrt Kant,[2] wenn er schreibt:

[1] Kr. d. r. V. S. 536 ff. Kants Werke II. S. 400 ff.
[2] Kr. d. r. V. S. 715. Kants Werke II. S. 532 ff.

bleiben wir nur bei dieser Voraussetzung als einem bloss regulativen Princip, so kann selbst der Irrthum uns nicht schaden." Die Annahme, dass der Zweck regulativ sei, aber nicht constitutiv, ist mit sich selbst in Widerspruch, indem er nur eine wirkliche Regel sein kann, wenn er zugleich die Wahrheit seiner Betrachtungsweise setzt.

Wie stellt sich denn ferner der für eine subjektive Verknüpfungsweise erklärte Zweck zu den übrigen subjektiven Elementen der kantischen Philosophie? Wenn der Zweck in dem Sinne eine nothwendige Form unserer Erkenntniss wäre, wie Raum und Zeit die Form der Anschauung und die synthetische Einheit die Form des Urtheils: so müsste der Zweck, wie diese, allenthalben und ohne Ausnahme als das nothwendige Gepräge der Begründung erscheinen. Ohne Wahl würde der Zweck immer da sein, wo wir die Ursache der Erscheinungen suchen, wie der Raum immer da ist, wo wir nach aussen hin anschauen, und die Zeit, wo wir nach innen beobachten, und die Einheit, wo wir zwei Begriffe im Urtheil verknüpfen.[1] Wie nach Kant alle diese Formen ihre subjektive und apriorische Natur dadurch beweisen, dass wir uns in unsern geistigen Thätigkeiten von denselben nicht losketten können: so müsste auch der Zweck diese durchgängige Nothwendigkeit in sich tragen. Vergebens sehen wir uns nach einem solchen Merkmal um. Der Zweck wird vielmehr erst da zu Hülfe gerufen, wo die Erklärung der wirkenden Ursache abreisst.[2] Wenn der Gegenstand selbst den forschenden Verstand nöthigt, den eingeschlagenen Weg aufzugeben: bietet sich gleichsam ergänzend die Möglichkeit des Zweckes dar. Wo also die subjektive Regel des Zweckes soll angewandt werden, das entscheidet das Wesen der Sache, und sie vermag sich daher selbst nicht in dem engen Kreise einer bloss subjektiven Betrachtungsweise abzuschliessen und bestimmt sich selbst aus dem Objekt. So führt Kants Ansicht über sich selbst hinaus.

[1] Vgl. Herbarts Einleitung §. 132. S. 243 f. (nach der 3. Ausgabe).
[2] Vgl. Kr. d. U. S. 352. Kants Werke IV. S. 303 f.

Es begegnet Kant innerhalb desselben Gebietes noch einmal, dass die Begriffe über die sorgsam abgesteckten Scheiden hinüberschlagen. So geschieht es in der Untersuchung des Schönen. Indem das Schöne durch die Einhelligkeit der Erkenntnissvermögen Wohlgefallen erregt, indem es ein harmonisches Spiel der Vorstellungskräfte weckt, indem es z. B. die Richtungen der Phantasie unter sich oder die bildende Anschauung mit dem Verstande in Einklang setzt: soll es nach Kant die Form der Zweckmässigkeit ohne die Vorstellung des Zweckes in sich tragen. Inwiefern die Erkenntnisskräfte harmonisch bewegt werden, ist der Gegenstand gleichsam für diese da und fällt unter die Form der Zweckmässigkeit; aber der Zweck, der als Begriff der hervorbringende Grund des Gegenstandes ist, fehlt dennoch. Die Schönheit ist nicht die Ursache der Möglichkeit des Dinges.

Auch hier bemüht sich Kant umsonst, die Begriffe durch strenge Grenzlinien der Vermögen zu scheiden. Die Begriffe liegen nicht räumlich neben einander, sondern wirken in einander. Wenn Kant die freie Schönheit, in welcher die Einbildungskraft gleichsam mit sich selbst spielt, z. B. die Farbenpracht der Blüte, von der durch den Begriff gebundenen unterscheidet, in welcher die Einbildungskraft mit dem Verstand in Uebereinstimmung tritt: so greift in der letztern die teleologische Urtheilskraft in die aesthetische bestimmend ein. Die Schönheit dieser Art ist gleichsam der erscheinende Begriff; und in dem Begriff liegt eine Weise der Erscheinung vorgebildet und für die entwerfende Phantasie angedeutet. Es wird z. B. die Schönheit des männlichen Körpers an dem Begriff der männlichen Kraft und Würde, gleichsam an der Idee des Mannes gemessen. Die formale Zweckmässigkeit, wie sie nach Kant in dem Begriff des Schönen hervortritt, nimmt stillschweigend den Bestimmungsgrund aus der realen.

So lässt sich der Zweck nicht auf eine bloss subjektive und regulative Form der Beurtheilung beschränken, und es kommt alles darauf an, dass der Begriff die inwohnende, gestaltende

„bleiben wir nur bei dieser Voraussetzung als einem bloss *regulativen* Princip, so kann selbst der Irrthum uns nicht *schaden.*“ Die Annahme, dass der Zweck regulativ sei, aber nicht constitutiv, ist mit sich selbst in Widerspruch, indem er nur eine wirkliche Regel sein kann, wenn er zugleich die Wahrheit seiner Betrachtungsweise *setzt.*

Wie stellt sich denn ferner der für eine subjektive Verknüpfungsweise erklärte Zweck zu den übrigen subjektiven Elementen der kantischen Philosophie? Wenn der Zweck in dem Sinne eine nothwendige Form unserer Erkenntniss wäre, wie Raum und Zeit die Form der Anschauung und die synthetische Einheit die Form des Urtheils: so müsste der Zweck, wie diese, allenthalben und ohne Ausnahme als das nothwendige Gepräge der Begründung erscheinen. Ohne Wahl würde der Zweck immer da sein, wo wir die Ursache der Erscheinungen suchen, wie der Raum immer da ist, wo wir nach aussen hin anschauen, und die Zeit, wo wir nach innen beobachten, und die Einheit, wo wir zwei Begriffe im Urtheil verknüpfen.[1] Wie nach Kant alle diese Formen ihre subjektive und apriorische Natur dadurch beweisen, dass wir uns in unsern geistigen Thätigkeiten von denselben nicht losketten können: so müsste auch der Zweck diese durchgängige Nothwendigkeit in sich tragen. Vergebens sehen wir uns nach einem solchen Merkmal um. Der Zweck wird vielmehr erst da zu Hülfe gerufen, wo die Erklärung der wirkenden Ursache abreisst.[2] Wenn der Gegenstand selbst den forschenden Verstand nöthigt, den eingeschlagenen Weg aufzugeben: bietet sich gleichsam ergänzend die Möglichkeit des Zweckes dar. Wo also die subjektive Regel des Zweckes soll angewandt werden, das entscheidet das Wesen der Sache, und sie vermag sich daher selbst nicht in dem engen Kreise einer bloss subjektiven Betrachtungsweise abzuschliessen und bestimmt sich selbst aus dem Objekt. So führt Kants Ansicht über sich selbst hinaus.

[1] Vgl. Herbarts Einleitung §. 132. S. 213 f. (nach der 3. Ausgabe).
[2] Vgl Kr. d. U. S. 352. Kants Werke IV. S. 303 f.

Es begegnet Kant innerhalb desselben Gebietes noch einmal, dass die Begriffe über die sorgsam abgesteckten Scheiden hinüberschlagen. So geschieht es in der Untersuchung des Schönen. Indem das Schöne durch die Einhelligkeit der Erkenntnissvermögen Wohlgefallen erregt, indem es ein harmonisches Spiel der Vorstellungskräfte weckt, indem es z. B. die Richtungen der Phantasie unter sich oder die bildende Anschauung mit dem Verstande in Einklang setzt: soll es nach Kant die Form der Zweckmässigkeit ohne die Vorstellung des Zweckes in sich tragen. Inwiefern die Erkenntnisskräfte harmonisch bewegt werden, ist der Gegenstand gleichsam für diese da und fällt unter die Form der Zweckmässigkeit; aber der Zweck, der als Begriff der hervorbringende Grund des Gegenstandes ist, fehlt dennoch. Die Schönheit ist nicht die Ursache der Möglichkeit des Dinges.

Auch hier bemüht sich Kant umsonst, die Begriffe durch strenge Grenzlinien der Vermögen zu scheiden. Die Begriffe liegen nicht räumlich neben einander, sondern wirken in einander. Wenn Kant die freie Schönheit, in welcher die Einbildungskraft gleichsam mit sich selbst spielt, z. B. die Farbenpracht der Blüte, von der durch den Begriff gebundenen unterscheidet, in welcher die Einbildungskraft mit dem Verstand in Uebereinstimmung tritt: so greift in der letztern die teleologische Urtheilskraft in die aesthetische bestimmend ein. Die Schönheit dieser Art ist gleichsam der erscheinende Begriff; und in dem Begriff liegt eine Weise der Erscheinung vorgebildet und für die entwerfende Phantasie angedeutet. Es wird z. B. die Schönheit des männlichen Körpers an dem Begriff der männlichen Kraft und Würde, gleichsam an der Idee des Mannes gemessen. Die formale Zweckmässigkeit, wie sie nach Kant in dem Begriff des Schönen hervortritt, nimmt stillschweigend den Bestimmungsgrund aus der realen.

So lässt sich der Zweck nicht auf eine bloss subjektive und regulative Form der Beurtheilung beschränken, und es kommt alles darauf an, dass der Begriff die inwohnende, gestaltende

Seele der Dinge sei und die Seele, wie Plato sich ausdrückt, früher als der Leib.

Die That entspricht unserer Vorstellung. Wir wirken nach der aufgefassten Zweckmässigkeit auf die Dinge ein, und die Dinge antworten dieser Einwirkung gemäss. Wir wenden hiernach den Zweckbegriff, der nur regulativ sein sollte, constitutiv an (z. B. in der Heilung, in der Ausbildung des Leibes, in der Erziehung), und die Natur der Dinge leidet, fordert und bestätigt dies Verfahren.

Auf solche Weise sind wir genöthigt, uns der kantischen Ansicht des Zweckes zu begeben.

6. In Hegels Ableitung des Zweckes kommen folgende Momente in Betracht.

Der Begriff hat sich zum Schluss entwickelt. Der Schluss ist Vermittelung. Durch seine Bewegung wird diese Vermittelung aufgehoben. Nichts ist nun an und für sich, jedes nur vermittelst eines Andern. Das Einzelne ist ein Allgemeines und zwar weil es zugleich die Besonderheit an ihm hat; das Allgemeine ist erst durch seine Verwirklichung im Einzelnen wahrhaft allgemein, und die Besonderheit die Einheit beider. Das Resultat ist daher eine Unmittelbarkeit, die durch Aufheben der Vermittelung hervorgegangen ist. Indem die Momente sich durchdringen, geht das Sein hervor als eine Sache, die an und für sich ist, die sich selbst genügt, die Objektivität.[1]

Die Objektivität ist zunächst nur unmittelbar, wie sich jeder Begriff erst aus der Unmittelbarkeit zu befreien hat. Die Momente bestehen noch in selbständiger Gleichgültigkeit als Objekte ausser einander. Die Einheit derselben ist nur noch eine äussere. So geschieht es in der Sphäre des Mechanismus.

Die Objekte erscheinen in diesem äusserlichen Druck und Stoss als unselbständig, aber innerhalb einer grössern Selbständigkeit; denn die Objektivität als Ganzes verhält sich

[1] Logik III. S. 169 ff.

negativ zu sich selbst und erzeugt dadurch das Verhältniss des Unselbständigen in den einzelnen Objekten. Daher entsteht der Begriff der Centralität, in welcher das Objekt selbst auf das Aeusserliche bezogen ist.[1]

Die Unselbständigkeit des Objektes offenbart sich in dem Streben nach dem Mittelpunkt. Indem dies Streben ein Streben nach dem bestimmt entgegengesetzten Objekte ist, so tritt das Centrum dadurch selbst aus einander, und seine negative Einheit geht in den objektivirten Gegensatz über. Die Centralität ist daher Beziehung dieser gegen einander negativen und gespannten Objektivitäten. So ergiebt sich der Chemismus, indem das Objekt in seiner Existenz gegen sein Anderes different gesetzt wird.[2]

Im Chemismus ist eine innere Totalität beider Bestimmtheiten und es zeigt sich daher der Trieb, das entgegengesetzte einseitige Bestehen des Objektes aufzuheben und sich zu dem realen Ganzen im Dasein zu machen. Aus der Differenz der Gegensätze entsteht ein Neutrales und das Neutrale wird wieder zur Differenzirung angefacht.

Diese Processe sind äusserlich und sie erscheinen als selbständig gegen einander. Indem sie in Produkte übergehen, zeigt sich ihre Endlichkeit, so wie der Process umgekehrt die vorausgesetzte Unmittelbarkeit der differenten Objekte als eine nichtige darstellt. So wird die Aeusserlichkeit und Unmittelbarkeit negirt, worin der Begriff des Objektes versenkt war. Durch diese Negation wird er frei und für sich gegen jene Aeusserlichkeit und Unmittelbarkeit gesetzt. Dieser objektive freie Begriff ist der Zweck.[3]

Der Zweck ist nun an sich selbst auf die Bestimmtheit der Aeusserlichkeit gerichtet, und seine einfache Einheit ist die sich von sich selbst abstossende und darin sich erhaltende Einheit, eine Ursache, welche Ursache ihrer selbst, oder deren

---

[1] Vgl. Encyklopaedie §. 195 ff. [2] Logik III. S. 200. 208 ff.
[3] Logik III. S. 217 ff.

Wirkung unmittelbar die Ursache ist.[1] Indem er sich zum Andern seiner Subjektivität macht und so objektivirt, hebt er den Unterschied des Subjektiven und Objektiven auf und schliesst sich nur mit sich selbst zusammen.

Aber der Zweck ist zunächst nur endlich und äusserlich, weil der Inhalt des Zweckes durch das gegebene Objekt hervorgerufen wird und das Material zur Verwirklichung in der vorgefundenen Welt gesucht werden muss. Der Zweck ist hierdurch so zufällig, wie das Objekt ein besonderes ist.

Die Ausführung ist in dem Mittel gewiss, das dem Begriff unterworfen ist. Denn der Begriff ist diese unmittelbare Macht, weil er die mit sich identische Negativität ist, in welcher das Sein des Objektes durchaus nur als ein ideelles bestimmt ist.[2] Da nämlich der Begriff die Wahrheit der Substanz ist und die Substanz sich von sich selbst abstösst und in den dadurch entstehenden Dingen bei sich bleibt:[3] so ist diese Macht der Substanz auch die Macht des Begriffes, und es sind daher für den Zweck, den frei gewordenen Begriff, die Mittel schlechthin vorhanden.

So wird das Objektive dem Zwecke als dem freien Begriffe gemäss. Indem aber der Zweck erreicht ist, zeigt sich sogleich die Einseitigkeit des Endlichen. Es ist nichts zu Stande gekommen, als eine an dem Material äusserlich gesetzte Form. Der erreichte Zweck ist daher nur ein Objekt, das auch wieder Mittel oder Material für andere Zwecke ist, und so fort ins Unendliche. Was eben Zweck war, ist nun wieder Mittel; und diese Begriffe lösen sich einander ab. Der Zweck ist somit dasselbe, was das Mittel ist; und der Begriff des Zweckes als solcher hat noch keine wahrhafte Objektivität erreicht. Dieser Progress ins Unendliche, diese Relativität des ausgeführten Zweckes, diese hervortretende Identität des Zweckes und Mittels weist auf eine neue Stufe hin, — die Idee; sie ist die

[1] Vgl. Kants Bestimmungen und oben Bd. II. S. 21 ff.
[2] Encyklopaedie §. 207—209.
[3] Vgl. Encyklopaedie §. 158.

absolute Einheit des Begriffes und der Objektivität, die Vernunft, die das ewige Anschauen ihrer selbst im Andern ist, der Begriff, der in seiner Objektivität sich selbst ausgeführt hat, das Objekt, das innere Zweckmässigkeit, wesentliche Subjektivität ist.

Auf diesen Stufen steigt die Objektivität von dem Druck und Stoss des Mechanismus bis zum vollen Siege des die Welt durchdringenden Zweckes.

Wir heben zur Beurtheilung des Ganges die folgenden Punkte hervor. Es kommt dabei auf die Strenge der Ableitung und nicht auf den Schein des Ergebnisses an.

Jener Uebergang aus dem disjunktiven Schluss in die Objektivität, aus dem durch alle Momente hindurch entfalteten Schluss in das durch die gegenseitige Entwickelung sich selbst genügende Wesen mag auf sich beruhen, obwol er sich bei näherer Betrachtung als haltlos zeigen würde; denn nichts treibt darin nach aussen, wie die Objektivität fordert. Wir bedürfen aber einer zugestandenen Voraussetzung, damit wir nicht genöthigt sind, die Fäden des Gewebes immer weiter rückwärts aufzutrennen.

Der Chemismus ist aus der Centralität des Mechanismus abgeleitet. Die Objekte sind gegen einander bestimmt, und indem das Centrum entzwei geht, beziehen sie sich in gegenseitiger Erregung auf einander. Lässt sich irgendwo in der Natur ein solcher Uebergang aus dem Sonnensystem, in dem die Centralität ihre Spitze erreicht, in die Verbindungen der Säuern und Basen, aus der Astronomie in die Chemie auch nur ahnen? Die Dialektik versucht ihre Verknüpfungen auf eigene Hand und erreicht daher den Gang der Entstehung nicht. Die Sache wird nicht auf diese Weise; aber vielleicht der Gedanke der Sache, den die Logik in seiner Ewigkeit darzustellen unternimmt. Es mag sein, obwol nicht abzusehen ist, warum sich hier die Entwickelung der Sache und die Entwickelung des Gedankens dergestalt entzweien sollen, dass man den Zusammenhang nirgends erblickt. Mechanismus und Chemismus haben

darin wenigstens etwas Gemeinsames, dass sich in beiden die wirkende Ursache offenbart. Verbindung und Scheidung geschieht auf äussere Erregung. Die Stoffe ergreifen sich einander und lassen sich fahren, suchen sich und fliehen sich. Es spielen die Kräfte der Dinge mit einander. Oder sollen wir es so fassen, dass die Stoffe, für einander bestimmt, zusammen ihren Begriff verwirklichen, und dafür in den bestimmten Zahlen der Mischungsverhältnisse einen Beleg sehen? An einem einzelnen Beispiel wird sich diese verschiedene Auffassung leicht erläutern. Wir nehmen das Beispiel aus Goethe's Wahlverwandtschaften. Bringt man ein Stück Kalk in verdünnte Schwefelsäure, so ergreift diese den Kalk und erscheint mit ihm als Gyps. Das Mischungsverhältniss ist bestimmt. 100 Theile Schwefelsäure verbinden sich mit 71 Theilen Kalk zu Gyps. In diesem Vorgange sind, scheint es, erregende Kräfte thätig, Eigenschaften der Stoffe, die auf einander treffen und Zusammensetzungen oder Trennungen bewirken. Dann erscheint hier nirgends der Begriff, als schwebte er frei über dem Vorgange, als ginge er ihm bestimmend voran. Es ist der Process der wirkenden Ursache, und der Begriff folgt ihm erst und wird erst aus ihm herausgezogen. So ist die Ansicht, wenn man die Erfahrung des Chemismus für sich gewähren lässt. Umgekehrt würde man es so darstellen. Der Kalk und die Schwefelsäure sind für sich einseitig; sie sollen sich zu Gyps, wie zu einer höheren Bildung verbinden. Das Mischungsverhältniss verbürgt es, dass der Begriff, beide Stoffe gegen einander messend, dem Vorgange voranging. Dann zeigt sich schon im Chemismus der waltende Zweck. Es soll Gyps werden; dazu sind Kalk und Schwefelsäure bestimmt; aus dem Gedanken des Ganzen (des Gypses) sind die getrennten Theile (Kalk und Schwefelsäure) zu begreifen. Wollte man den Chemismus so fassen, so wäre er schon ein teleologischer und es müsste dann der Zweck im Uebergange vom Mechanismus zum Chemismus hervorspringen. Da dies nicht geschieht, so kann es nicht Hegels Ansicht sein; auch ist es sonst nicht die Ansicht der Wissenschaft.

Aus welchen Momenten gebiert also die wirkende Ursache des Chemismus den Zweck? Die Stufe des Chemismus negirt sich, indem die Processe in Produkte und die Produkte in Processe übergehen und dieser Wechsel ins Unendliche fortläuft. Durch diese Negation wird der ins Objekt versenkte Begriff für sich frei. Aber welcherlei ist die Negation? Die chemischen Faktoren (um es allgemeiner zu fassen und nicht in den Stoffen der eigentlich chemischen Sphäre stehen zu bleiben) zeigen allerdings ihre Unselbständigkeit, indem sie in einen nothwendigen Process geworfen werden. Diese Unselbständigkeit ist jedoch nur ein Mangel an Macht, nur eine Abhängigkeit von einer anderen wirkenden Ursache. Es ist also eine Negation innerhalb dieses Gebietes; die eine Kraft ist von der anderen begrenzt und bedingt. Wenn wir diese Verneinung aufheben, so erscheint dadurch keineswegs der Gedanke des Zweckes. Indem die Negation des chemischen Processes auf physischem Wege geschieht, bleiben wir nur in der wirkenden Ursache. Der Chemismus ist blind, wie der Mechanismus. Wie wird daraus der vorausschauende Zweck? Wie schlägt das äussere Spiel der Verbindungen in den Gedanken um? Es ist nirgends gezeigt, wie der ins Objekt versenkte Begriff daraus hervorgetrieben werde, und zwar so, dass er nun für sich ist und vor dem Objekte, und die Zukunft desselben bestimmt. Diese Umkehr des Verhältnisses wird hier nirgends begründet, und doch wird der Zweck als die Ursache bestimmt, deren Wirkung Ursache ist! Vielleicht ist das, was hier vermisst wird, in den unendlichen Progress des Chemismus gelegt. Allerdings läuft er fort, allerdings kann man ihn so deuten, dass er selbst haltlos einen Halt sucht. Aber welchen? Nirgends ist darin der Zweck, diese Verwandlung der Scene, nirgends ist darin der Gedanke, der frei für sich ist, angedeutet. Das Specifische des Zweckes hat hier keine Prämissen.

Es kommt in dem Fortschritt noch etwas Wesentliches hinzu. Von dem Chemismus, der ja überhaupt im weitern Sinne genommen wird, geht die Dialektik nicht unmittelbar zum Or-

ganismus fort, wie etwa die Natur in der Lunge und im Magen die chemischen Processe in die organischen übersetzt. Das Zwischenglied ist für die Dialektik die Teleologie, der äussere Zweck, der sich in einem vorgefundenen äussern Material verwirklicht. Das Leben der Natur hat den Zweck innerlicher in sich. Der äussere Zweck erscheint nur in der Willkür des Menschen, und gleichsam nur als die freieste Blüte, die das innerlich zweckmässige, organische Leben zu tragen vermag. Nach dem Gang der Entwickelung, den wir beobachten, ist dieser äussere Zweck, oft ein Zufall des Gedankens, später als der innere, in welchem Freiheit und Nothwendigkeit zusammengehen. Fassen wir die Schwierigkeit, wie sie wirklich ist, ohne sie in die Allgemeinheit zu verflüchtigen. Wie soll sich in aller Welt aus der Negation des Chemismus der äussere d. h. der menschliche Zweck hervorbilden? Welche Kluft liegt dazwischen!

Und nun das Mittel des äusseren Zweckes. Woher ist ihm die Macht in die Hand gegeben, wenn nun der subjektive Begriff, aus dem Objekt herausgezogen, frei für sich geworden dem Objekte gegenübersteht? „Der Begriff ist diese unmittelbare Macht, weil er die mit sich identische Negativität ist, in welcher das Sein des Objektes durchaus nur als ein ideelles bestimmt ist.“ Der Begriff hat die Macht der Substanz geerbt; da gegen diese die Objekte selbstlos sind und sie in ihnen waltet, so verschwindet das Sein des Objektes gegen den Begriff ohne Widerstand. Daher siegt der Zweck über die Dinge, dass sie seine Mittel werden. Dies scheint folgerecht. Aber eins ist übersehen und zwar das Wichtigste. Jener Begriff, der in diesem Sinne die mit sich identische Negativität heisst, wie die Substanz selbst, ist der unendliche. Gegen diesen kommt nach dem Gange des Systems das Sein des Objektes mit keinerlei Widerstand auf. Aber der Zweck, von dem geredet wird, ist endlich und äusserlich: und eben in dieser Schranke muss er von jener Macht eingebüsst haben. Daher ist die Weise, wie dem endlichen Zweck die Möglichkeit der Verwirklichung zugesprochen wird, nur ein Schein.

Kann die Ableitung denn etwa darthun, wie der unendliche Zweck (die Idee) sich verwirklichen könne? Diese Entwickelung hätte grössere Bedeutung als jene; und es wäre zwar nicht am rechten Orte das Rechte geleistet, aber im Voraus das Wesentlichste gegeben. Um diese Hoffnung zu prüfen, müssen wir auf die Quelle der Machtvollkommenheit zurückgehen, die der Begriff empfangen hat. Es kommt darauf an, wie der Begriff die Wahrheit der Substanz geworden ist.

Wir betrachten diesen Punkt in seiner nackten Einfachheit.[1] Die Substanz ist nicht thätig gegen etwas, sondern nur gegen sich als einfaches, widerstandloses Element.[2] Indem sie sich in die Accidenzen abstösst, ist sie causal. Die dadurch entstehenden Substanzen reagiren gegen die erste Substanz und agiren und reagiren unter sich. In dieser Wechselwirkung ist das Eine, was das Andere ist, Ursache und Wirkung; sie sind identisch. Dieser reine Wechsel mit sich selbst ist die enthüllte Nothwendigkeit. Indem die Substanz durch die Causalität und Wechselwirkung verläuft, zeigt sich, dass die Selbständigkeit die unendliche negative Beziehung auf sich ist, so dass, was als selbständig und wirklich ist, nur als die Identität der Substanz ist. Durch diese bei sich selbst bleibende Wechselbewegung ist die Wahrheit der Nothwendigkeit die Freiheit und die Wahrheit der Substanz der Begriff. Indem die Substanz in den Accidenzen bei sich bleibt, ist sie nicht blind, sondern der Begriff.

Die Substanz geht in Substanzen über und findet daher sich selbst in ihnen wieder. In der Wechselwirkung ist das Eine und das Andere Ursache, das Eine und das Andere Wirkung. Das Eine ist, was das Andere ist. Die Substanz bleibt also mit sich identisch. Dieses bei sich bleiben ist der Begriff.

Diese Ableitung ist lediglich formal; der Inhalt wird ganz bei Seite gesetzt. Was die Substanzen sind, was die Wechselwirkungen erzeugen, hat keinen Einfluss. Das ist der Trost der

[1] Logik II. S. 221. vgl. Encyklopaedie §. 150 ff.
[2] Vgl. oben Bd. I. S. 62 ff.

Substanz, dass das, was heraus kommt, wieder die Form der Substanz hat und ebenso sehr Wirkung als Ursache ist; das Eine ist, was das Andere ist. Diese formale, völlig äussere Ausgleichung der Reflexion ist die Gewähr, dass die Substanz bei sich bleibt; und daher stammt die Freiheit und der Begriff. Aber wenn sich die Substanzen empörten, wenn die Wechselwirkung zu einem Krieg ausbräche, so würde jene Beziehung der gleichen Form, jene Begründung der Identität mit sich immer dieselbe sein. Die Substanz könnte sich auch dann noch mit sich zufrieden geben; denn auch dann noch würden in der Causalität Substanzen entstehen; auch dann noch würde in der Wirkung und Gegenwirkung die eine sein, was die andere; beide passiv und activ. Aber welch ein dünner Begriff des Bei-sich-seins, welch eine machtlose Freiheit, welch inhaltloser Begriff!

Aus dieser formalen Identität und aus keiner andern ist die Freiheit und der Begriff hergeleitet; um dieser Identität willen ist der Begriff, wie die Substanz, „die mit sich identische Negativität." Die Prämissen geben nichts weiter. Aber aus einer solchen formalen Identität stammt keine Macht. Der Begriff hat in derselben gleichsam nur das Zusehen, indem die Substanz in der Produktion der Causalität und in der Action und Reaction der Wechselwirkung identische Beziehungen (Formen des Daseins) wiederfindet. Doch in dem Zweck bedarf es des vorbestimmenden und den Inhalt des Daseins beherrschenden Begriffes. In jener dargethanen Identität ist sich der Begriff der Sache weder bewusst noch gewiss.

So zerrinnt der Begriff als diese „unmittelbare Macht," gegen welche das Sein des Objektes keine Macht hat, wenn man den Begriff dahin zurückführt, woher er in dem System gekommen ist.

Die Behandlung des Zweckes hat dadurch einen weithin blendenden logischen Schein empfangen, dass der Zweck auf die Bestimmungen des Schlusses zurückgeführt ist. Die Subjektivität schliesst sich mit der Objektivität in dem Terminus

medius des Mittels zusammen. Es wird diese Seite weiter unten in der Lehre des Syllogismus erörtert werden.

Endlich fordert noch die Weise, wie sich der endliche Zweck zum unendlichen der Idee erhebt, eine besondere Betrachtung. Der erreichte Zweck wird Mittel zu einem andern. Die Begriffe des Zweckes und Mittels werden identisch; der eine ist, was der andere ist; und sie tauschen in dieser Identität mit einander ins Unendliche. Daher ist die Wahrheit des endlichen Zweckes die **Idee**, die absolute Einheit des Subjektiven und Objektiven. Zwei Momente sind darin thätig, zuerst jene Identität, indem sich der erreichte Zweck zum Material eines anderen darbietet, also der Unterschied von Zweck und Mittel verschwindet; denn was eben Zweck war, wird nun Mittel; sodann der Verlauf ins Unendliche. Jene Identität ist keine reale, nur eine logische der Reflexion, keine prägnante, wie z. B. ein Same, sondern eine matte und flache, wie eine äusserliche Vergleichung. Sie sagt gar nichts; denn in einer andern Beziehung ist etwas Zweck, in einer anderen Mittel. Zweck und Mittel können nur im absoluten Ganzen real identisch werden. Dieser Begriff wird durch jenen nicht erzeugt noch bedingt. Auch der Progress ins Unendliche bedeutet wenig. Denn nirgends ist eine direkte Nöthigung, diese fortschreitende Reihe der Zwecke in einen Kreislauf umzubiegen, worauf es zunächst ankäme. Die angebliche Identität des Zweckes und Mittels treibt dazu ebenso wenig, als die Identität des Etwas und Andern in der gegenseitigen Beziehung aus der sogenannten schlechten Unendlichkeit zu der in sich zurückkehrenden positiven.[1]

So reicht Hegels Ableitung in keinem Punkte aus, die innere Möglichkeit des Zweckbegriffes zu entwickeln und die Nothwendigkeit seiner Herrschaft zu begründen.

7. Für diejenigen, welche den Zweck für nur subjektiv, für eine blosse Kategorie des menschlichen Denkens erklären, giebt es den augenscheinlichen Thatsachen des Organischen

[1] Vgl. oben die dialektische Methode Bd. I. S. 57 ff.

und Ethischen gegenüber, welche uns zwingen, sie unter den Zweck zu fassen, nur Einen Ausweg. Sie müssen zeigen, dass, was uns als zweckmässig erscheint, in sich selbst aus der blind wirkenden Ursache stammt.

Den ältesten Versuch hat uns Aristoteles[1] in einigen Andeutungen aus Empedokles aufbehalten. Wenn wir ihn aus der fragmentarischen Darstellung in ein Ganzes bringen, so stellt er sich mit einigen eingefügten Gedanken, welche wir nicht streng für empedokleisch ausgeben, ungefähr so.

In dem Streit der Liebe und des Hasses, der verbindenden und scheidenden Kräfte, treffen sich Elemente und Gestalten. Wenn sie so zusammenkommen, dass sie verbunden sich nicht erhalten können, so gehen die Bildungen in dem Augenblick unter, in welchem sie entstanden sind, wie wenn z. B. ein Stück eines Stieres mit einem Menschengesicht zusammenstiesse. Aber die Elemente und Gestalten, welche einander begegnend so übereinstimmen und so sich fügen, dass sie sich erhalten können, bleiben; sie sind zwar ohne Zweck geworden, aber einmal geworden behaupten sie sich und stellen in der Selbsterhaltung Zweck und zweckmässige Thätigkeit dar. Weil wir Menschen, dürfen wir ergänzend hinzusetzen, nur von solchen Bildungen wissen, welche sich erhalten können, denn die ungefügigen, welche entstehend untergegangen, kennen wir gar nicht: betrachten wir die harmonische Thätigkeit nach einem innern Zweck. Die Atomiker, welche aus Gestalt, Lage, Aufeinanderfolge der Atome Lebendiges und Lebloses erklärten, müssen mit der blinden die Atome zusammenbringenden Bewegung ähnlich verfahren sein.

Was Aristoteles gegen diese Anschauung einwendet, indem er hervorhebt, dass die Naturerscheinungen constant seien und immer geschehen, aber das Zusammentreffen des Zufalles nichts Beständiges ergeben könne: reicht nicht aus, weil das Constante dadurch vorgesehen ist, dass nur solche Bildun-

[1] *Phys.* II. 4. p. 196 a 20. II. 8. p. 198 b 29.

gen bleiben, welche sich erhalten können, und alle anderen untergegangen und untergehen. Freilich wird es schwerer und schwerer sein, durch den Zufall das Beständige zu erreichen, wenn jene durch den Zufall erfundene Fähigkeit sich zu erhalten sich so weit ausdehnen muss, um auch die Erhaltung des Geschlechtes, also z. B. die Fortpflanzung, zu erklären. Indessen wer einmal sich nicht scheuet anzunehmen, dass tausende und aber tausende von Bildungen untergehen, ehe Eine bleibt (die Erfahrung findet ihre Reste und Spuren nirgends), hat in der Hypothese das Bleibende und Beständige gewonnen.

Wo in die Causalität der im Einzelnen unberechenbare Zufall hineinspielt, berechnet der menschliche Verstand, wie beim Würfeln oder im Kartenspiel, die Wahrscheinlichkeit, dass diese oder jene Combination eintreffe, im Allgemeinen und drückt sie selbst in Zahlenverhältnissen aus. Mit der wachsenden Zahl der Elemente, welche sich vereinigen und jedesmal in anderer Ordnung sich vereinigen können, mit der grössern und doch gebundenen Zusammensetzung, welche erreicht werden muss, mit dem präcisern Erfolg, um den es sich handelt, sinkt die Wahrscheinlichkeit, den Naturzweck in ein Naturspiel zu verwandeln, in einem kaum messbaren, kaum aussprechbaren Verhältniss. Schon die Alten, welche die rasch und mächtig steigenden Verhältnisszahlen der Permutations- und Combinationsrechnung nicht kannten, deuten in einem glücklichen Bilde das Richtige an. Es sei nicht wahrscheinlich, dass zusammengeworfene und ausgeschüttete Buchstaben aller Art, indem sie sich mischen, wie sich's trifft, ein Gedicht zusammensetzen, so dass auf diesem Wege aus dem Sinnlosen Sinn würde.[1] Vielleicht ist es noch schwieriger anzunehmen, dass aus dem blinden Zusammentreffen chemischer und physi-

[1] *Hoc qui existimat fieri potuisse* (dass aus dem zufälligen Zusammenstoss von Atomen eine geordnete Welt werde), *non intelligo, cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum vel aureae vel qualeslibet aliquo coniiciantur, posse ex his in terram excussis annales Ennii, ut deinceps legi possint, effici.* Cicero *de natura Deorum* II. 37.

kalischer Elemente und Kräfte irgend ein Organ des Leibes, z. B. das helle, scharfe, umfassende Auge, oder gar der einstimmige Inbegriff der Organe, der Leib als Ganzes, entspringen könne, als dass aus zusammengewehten Buchstaben ein Buch, in welchem man Gedanken läse, entstehe wie durch einen Zufall, der sich selbst aufhöbe und in sein gerades Gegentheil verwandelte. Dieser Weg des Ungefährs giebt uns keine Hoffnung zu der Einsicht, wie aus dem Blinden das Sehende, aus dem bunten wirren Durcheinander die Präcision des Organischen, der Bestand des Uebereinstimmenden, die Befriedigung des Lebens und gar der selbstbewusste Gedanke entstehen könne. Die unendlich wachsende Unwahrscheinlichkeit kommt der Unmöglichkeit gleich.

5. Gegen diese den Zweck aus dem Zufall erklärende Richtung hat schon Aristoteles, besonders im zweiten Buche der Physik, den Zweck als ursprüngliches Princip darzuthun versucht. Zwar gelingt ihm nicht alles, was er zu beweisen unternimmt. Aber wie er in den Thatsachen der organischen Natur tiefsinnig den Zweck erkennt und klar nach aussen wendet, z. B. in der Schrift über die Theile der Thiere: so hat er auch für die metaphysische Begründung seinen Scharfsinn erfolgreich verwandt. Es gelingt ihm nicht, nach der Begriffsbestimmung des Zufalles, die er treffend giebt,[1] den Zweck real als den frühern und vom Zufall vorausgesetzten darzuthun. Denn es bleibt in seiner Betrachtung[2] die Möglichkeit offen, welche er nicht untersucht, dass der Begriff des Zweckes, früher als der Zufall, den wir am Zweck messen, nur in uns der frühere sei und überhaupt nur im Urtheil des Menschen wohne. Es fehlt bei ihm die Untersuchung, ob der Zweck allgemein oder wie beschränkt er gelte, und doch war diese Untersuchung nöthig, da er die wirkende Ursache anerkennt und namentlich im Mathematischen allein wirken lässt. Es bleibt seine Betrachtung des Zweckes in der Natur nach

[1] *Phys.* II. 5. 6. p. 196 b 10 ff.
[2] *Phys.* II. 6. Ende p. 198 a 5.

der Analogie der Kunst zunächst eine Analogie. Aber sie hat einen tiefern Stützpunkt. Die menschliche Kunst arbeitet augenscheinlich für Zwecke, aber ihre Zwecke sind keine selbstersonnene; sie setzt nur die Zwecke in der Natur fort, indem sie, was mangelhaft blieb, zu ergänzen und zu vollenden bemüht ist.[1] Dieser Rückschluss von den Zwecken der Kunst auf die Zwecke der Natur hat eine einleuchtende Klarheit. Aber über den Ursprung des Zweckes, ob er in empedokleischer Weise aus dem Zufall, oder in aristotelischer aus dem Verstande zu begreifen sei, bestimmt er nichts. Insofern ist es wichtig, diese Betrachtung durch die vorige zu ergänzen.

9. Bei der Begründung des Zweckbegriffes unterscheiden wir die logische und metaphysische Seite der Aufgabe. Zunächst liegt uns ob, zu erforschen, wie wir erkennen. Wenn wir dabei insofern in die Natur des Seins übergreifen müssen, als es sich fragt wie das Denken und Sein vermittelt und das Sein in seiner wirklichen Natur von dem Denken angeeignet wird: so liegt in der Gewissheit, dass der Zweck ist, schon eine metaphysische Erkenntniss, welche sich dann vollenden würde, wenn nachgewiesen werden könnte, wie der Zweck im Sein werde.

Wir fahren zunächst in dem Ersten fort.

Die Stellung der Bewegung und des Zweckes ist wesentlich verschieden. Die Bewegung, die ursprüngliche That des Geistes, war im Allgemeinen für sich verständlich; der Zweck ist es nicht. Er setzt etwas voraus, worauf er sich bezieht; mindestens die gestaltende Bewegung, wie in mathematischen Aufgaben, oder die materielle Welt, die er begeistigt. Wie der Zweck in der Ausführung dem äussern Sein hingegeben wird, so entsteht er schon in Bezug auf dasselbe und ist daher nur mitten in der Erfahrung zu begreifen. Indem wir daher von dem Zweck handeln, haben wir die ganze physische Welt übersprungen, die wir als ein Gegebenes vermöge der ursprüng-

[1] *Phys.* II. 8. Mitte p. 199 a 15, vgl. *polit.* VII. 17. p. 1337 a 1.

lichen Bewegung empfangen, und wir fordern diese empirischen Elemente als Bedingung.

Wenn wir Denken und Sein einander gegenüber stellen, so ergiebt sich, die Möglichkeit der Vermittelung vorausgesetzt, ein zwiefaches Verhältniss der Ursache. Entweder wirkt das Sein auf das Denken, die Sache auf den Begriff, oder das Denken auf das Sein, der Begriff auf die Sache.

Wir fassen absichtlich nur das Wechselverhältniss der Ursache vom Denken zum Sein ins Auge. Wenn wir in der Bewegung ein lebendiges Mittelglied nachwiesen, so sind wir dadurch berechtigt, von einer solchen übergreifenden Thätigkeit überhaupt zu reden.

Die Causalität, die sich lediglich innerhalb des einen oder des andern Kreises, im Sein oder im Denken hält, bezeichnen wir als die wirkende Ursache. Auch im Denken? Es mag auffallen, auf dies Gebiet der Freiheit die wirkende Ursache auszudehnen. Und doch muss es geschehen, vorausgesetzt, dass die hinzugefügte Bedingung streng genommen werde. Wo der Gedanke die äusseren Dinge nachbildet, da hat er aus dem gegenüberliegenden Kreise eine Erregung empfangen und das Fremde angeeignet. In einem solchen Falle wirkt die physische Natur des Denkens mit, aber schon wirkt sie nicht mehr in sich und überschreitet ihre Sphäre. Wenn aber das Denken zunächst der entwerfenden Bewegung folgt oder für den Begriff ein begleitendes Bild fordert oder, wie in der sogenannten Ideenassociation, nach der Folge der Zeit oder dem Gesichtspunkt der Aehnlichkeit den Lauf der Vorstellungen bestimmt, oder in dem Spiel des Witzes die freie Wechselerregung der Vorstellungen, die sich darin wie in chemischer Wahlverwandtschaft abstossen oder anziehen, gewähren lässt: so haben wir da gleichsam die physiologische Natur des Denkens vor uns, und wir dürfen hier, obwol auf einem höhern Gebiete, ebenso von der wirkenden Ursache sprechen, als wir mitten im Dienste des Zweckes die wirkende Ursache der Organe, z. B. die Funktion einzelner Theile des Auges, bestimmen.

Die wirkende Ursache setzen wir in diesem ganzen Umfang voraus und fragen weiter nach dem oben bezeichneten doppelten Verhältniss.

Wenn das Sein auf das Denken, die Thatsache auf den Vorgang des Verstehens wirkt, so ergiebt sich in diesem Verhältniss der Grund des Erkennens (*causa cognoscendi*). Wenn das Denken auf das Sein wirkt, der Begriff in den Vorgang des Werdens eingreift, so ergiebt sich hingegen der Zweck (*causa finalis*).

Im ersten Falle wird die Wirkung des realen Processes zur Ursache des logischen. Zu dem, was in dem Sein das Spätere ist, stellt der Gedanke das Frühere her; und es ist wenigstens die Absicht, den Vorgang des Seins im Denken zurückzuthun und dann geistig aus dem hervorbringenden Grunde die Thatsache noch einmal werden zu lassen. Es trifft z. B. die schön geschwungene mächtige Linie und das wunderbare Farbenspiel des sich plötzlich aufbauenden Regenbogens den staunenden Geist. Diese Erscheinung wird ein Anstoss zum Nachdenken. In der Thatsache will der Verstand den hervorbringenden Grund lesen und dann aus dem Grunde die Erscheinung entwerfen.

Im zweiten Falle wird die Thätigkeit des logischen Processes zur Ursache des realen. Das Denken, bereits von den Erscheinungen erfüllt, setzt eine Wirkung und fragt, so weit es Einsicht des realen Processes hat, wie diese zu erreichen ist. Die Wirkung ist das Gewollte, und um dieser Wirkung halben wird die Ursache gewollt, aus der sie hervorgeht. Diese Ursache ist nur das Secundäre, aber das durch den Zweck Nothwendige. Offenbar wirkt hier zweierlei zusammen. Zunächst ist das Seiende in den Gedanken verwandelt, und dadurch Ursache und Wirkung des realen Processes erkannt. Sodann wird aus diesem Gedanken und dieser Erkenntniss heraus eine Macht über die Wirkung erworben. Nur indem dem Denken selbst ein reales Organ unterworfen ist, das es regiert, vermag es also bestimmend einzugreifen. Es soll z. B. eine Tangente

an eine Curve, etwa den Kreis, gezogen werden. Diese Aufgabe enthält den Zweck und darin den Endpunkt, das zu erreichende Ziel einer realen Thätigkeit. Inwiefern das Denken eine Einsicht in die geometrische Bildung besitzt und ein Organ beherrscht, das die Figuren erzeugt: so kann es den die Tangente erzeugenden Vorgang entwerfen und ausführen.

In dem ersten Falle ist die von aussen erregte nachbildende Bewegung, im zweiten die vorbildende das thätige Mittelglied. Dort entsteht aus der Realität des Consequens die Vorstellung des Antecedens, hier aus der Vorstellung des Consequens die Realität des Antecedens und dadurch ebenso des Consequens. Dort geht der Gedanke rückwärts, hier greift er vorwärts. Dort ist der Grund des Erkennens (*causa cognoscendi*), hier die Erkenntniss des Grundes der lebendige Antrieb.

Die Möglichkeit dieser doppelten Wechselwirkung zwischen Denken und Sein liegt immer in der vermittelnden Bewegung. Daher geschieht es auch, dass die wirkende Ursache unter der Richtung woher, der Zweck unter der Richtung wohin (wozu) angeschauet wird.

Wie wir die äussere Bewegung nur durch die eigene Bewegung des Geistes erkennen, so erkennen wir auch den äusseren Zweck, den die Natur verwirklicht hat, nur weil der Geist selbst Zwecke entwirft und daher Zwecke nachbilden kann.

Wenn der Zweck in dem Vorgange, der ihn verwirklicht, herausgearbeitet und als freie Macht zur Erkenntniss gebracht wird: so zeigt sich darin der Tiefsinn der Ergründung, die Verklärung des blinden Ablaufes der Ursache. Wenn der Zweck von dem Geiste aufgegeben und diese Aufgabe glücklich gelöst wird: so zeigt sich darin der Genius der Erfindung. Aber jene Stufe ist nur durch diese möglich.

So greift der Zweck als ein zweites *a priori* in die Wissenschaften ein. Aufgaben der Mathematik, Probleme der Mechanik und Technik sind freie Erzeugnisse des dem Gegebenen voraneilenden Geistes. Mitten in die empirischen Wissenschaften

tritt diese apriorische Richtung. Wir dürfen es nur relativ als ein *a priori* bezeichnen; denn die Elemente, mit denen der Zweck verfährt, sind ihm gegeben; aber schöpferisch erzeugt er aus ihnen Neues. Selbst in der reinen Mathematik, wo Inhalt und Form apriorisch sind, wird der Zweck der Aufgabe Elemente als gegebene voraussetzen, und er empfängt sie nicht anders, als wenn er sie sonst aus der Erfahrung empfängt.

Weil der Geist auf diese Weise Zwecke entwirft und ausführt, vermag er rückwärts die entworfenen und ausgeführten zu verstehen. Fragen wir nun, was ihn nöthigt, die Fährte der wirkenden Ursache zu verlassen, die sich ihm doch in der erzeugenden Bewegung als das Erste darbot, und was ihm verbürgt, dass die Form des Zweckes nicht bloss seiner Betrachtungsweise, sondern der Sache selbst angehöre.

Die Frage ist ähnlich, wie zu Anfang, da die Bewegung als das gesetzt wurde, was dem Denken und Sein gemeinsam ist; aber sie ist schwieriger. Dort drängte alles zur Annahme der Bewegung, wollten wir anders nicht in uns und ausser uns dem Gegentheil verfallen, der Ruhe und dem Tode. So leicht wird es uns hier nicht. Die Erkenntniss der wirkenden Ursache ist eingeleitet; es könnte gar scheinen, dass wir einem Dualismus in die Arme geführt werden, wenn wir eine zweite Bahn in dem Zwecke öffnen.

Die Nothwendigkeit, die wirkende Ursache in ihrer blinden Alleinherrschaft aufzugeben oder vielmehr einem höhern Grunde zu unterwerfen, liegt indessen in der Ohnmacht der wirkenden Ursache selbst. Wo sie ausreicht, bedürfen wir keines andern Grundes mehr; und der Zweck ist ohne ihre Hülfe ein Phantom. Wenn aber Erscheinungen gegenüber, wie denen des organischen Lebens, die Erklärung der wirkenden Ursache scheitert, so muss der Geist einen anderen Weg versuchen. Zwar bleibt auf diesem Standpunkt noch immer die Möglichkeit offen, dass die tiefer erforschte wirkende Ursache die Ansicht des Zweckes in einen Schein auflöse. Es muss ein solcher Versuch erwartet werden. Bis dahin ist indessen das Unvermögen der

wirkenden Ursache der indirekte Beweis für die Nothwendigkeit des Zweckes. Das Licht kann nicht aus der Finsterniss begriffen werden, und daher setzen wir es als eine eigene Thätigkeit.

Aber das Licht offenbart sich selbst, und das ist sein eigentlicher Beweis. So auch der Zweck. Wenn die Continuität, welche das Wesen der wirkenden Ursache ist, in Zeit und Raum abbricht, wenn sich das Unterbrochene nur in einem höhern Gedanken zur Einheit herstellt: so ist dieses wiedergefundene Ganze die eigentliche Bürgschaft. Wirkende Thätigkeiten, die aus einander laufen, mannigfaltige Richtungen, die sich bis zum Gegensatz entzweien, erscheinen nun in überraschender Verknüpfung. Sie bilden ein Ganzes, wie sie von dem Ganzen bestimmt sind. Der Gedanke des Ganzen ist vor den Theilen, der Gedanke der Wirkung vor der Ursache; diese völlige Wechselwirkung zwischen Ganzem und Theilen hat in sich eine sich selbst verkündende Klarheit, sobald sie nur von dem verwandten Geiste beleuchtet wird.

Zu jedem Zweck gehört ein verwirklichender Vorgang, der in der Verkettung von wirkenden Ursachen besteht. Gäbe es nun eine Herleitung aus der wirkenden Ursache, welche mit einem Gebilde des Zweckes, z. B. dem Menschen, endete: so könnte diese entweder die Verwirklichung des gewollten Zweckes oder aber auch die Entwickelung einer blinden Kraft sein, und der Rückschluss wäre zweifelhaft. Aber eine solche Lage wird sich nicht leicht ereignen. Um die einfachste geometrische Aufgabe zu lösen, z. B. durch drei Punkte, welche nicht in einer geraden Linie liegen, einen Kreis zu ziehen, setzen wir verschieden an. Wir ziehen von einem Punkt zum andern gerade Linien als künftige Sehnen, wir errichten Perpendikel aus ihrer Mitte, wir nehmen von dem Schneidungspunkte bis zu einem der gegebenen den Radius, wir beschreiben mit ihm den gesuchten Kreis. Von Seiten der wirkenden Ursache ist hier Discontinuität; kein Fortsetzen in derselben Richtung der Kraft; wir setzen an und brechen ab und thun

es abermals. Aber die Ansätze von verschiedenen Punkten sind in dem Zweck, dem durchwaltenden Gedanken der Einheit, praeformirt und in diesem praeformirenden Gedanken stellt sich ein Continuum her. In der stetigen Entwickelung des Organischen sehen wir diese Absätze nicht, welche wir da äusserlich gewahren, wo wir den Zweck selbst ausführen; aber wir bemerken in der Differenzirung durch den Keim, in der Gestaltung und Lagerung der Zellen, in der verschiedenen Bildung der verschiedenen Glieder die angelegten verschiedenen Richtungen.

Zwar kann der Zweck als der unsichtbare Gedanke nicht beobachtet werden, wie die äussere Erscheinung; aber er ist dessenungeachtet in dem, was beobachtet werden kann, gegenwärtig, wie die Seele der Erscheinung. Selbst ein Gedanke, ist er nur dem Gedanken zugänglich. Hat er aber darum minder Wirklichkeit? Mit keiner Begründung steht es besser. Auch innerhalb der wirkenden Ursache liegt der hervorbringende Grund in seiner Einfachheit meistens jenseits der bunten verworrenen Erscheinung, z. B. die erzeugende Ursache der wunderbaren Farbenwelt jenseits der das Auge berührenden Strahlen. Wie sich in allen solchen Fällen die Theorie an der Erscheinung versuchen muss, bis sie sie deckt, wie sie mit sich zusammenstimmen und wieder als Glied in die zusammenstimmende Einheit der übrigen Erkenntniss eingehen muss: so hat der Zweck dieselben Bedingungen einer Hypothese zu erfüllen. Auf diese Weise bestätigt er sich in sich und im System.

Es lassen sich keine strenge Kennzeichen wie ein äusserlicher Massstab geben. Da der Zweck gegebene Elemente voraussetzt und nur mittelst der physischen Ursache zur Ausführung kommt, so muss er, um erkannt zu werden, mit dieser einen Kampf bestehen. Der abgerissene Faden der wirkenden Ursache, der kecke Sprung der Erscheinungen treibt zunächst dazu, durch den Gedanken des Zweckes die verlorene Einheit wiederzusuchen; aber die Frage erhebt sich immer von Neuem: ist denn der Faden der physischen Thätigkeit wirklich abge-

rissen oder ist der vermeintliche Sprung der Erscheinungen vielleicht nur ein rascherer Schritt? Das Discontinuum ist vielleicht, tiefer erforscht, ein Continuum, und das scheinbare Continuum setzt sich bei schärferer Betrachtung in die Glieder des Zweckes ab. Weil uns der plötzliche Sprung der Erscheinungen den ruhigen Ablauf der wirkenden Ursache zu verlassen drängt, so geschieht es, dass gerade der Zufall, wie in der Mantik, als Anzeichen des Zweckes gilt. In dem alten Glauben wird die wie im Zauberschlag erscheinende Iris zum Boten der Götter, also zum Träger und Verkünder des Zweckes, bis sich die staunende Bewunderung löst und die freiere Betrachtung in ihr das Spiegelbild der Sonne vermuthet.

Wir dürfen in dem Gedanken des Zweckes den Antheil der Bewegung nicht verkennen. War diese die ursprüngliche Thätigkeit des Geistes, so wird sie in die Anschauung des Zweckes aufgenommen sein.

In den vielgestaltigen verschlungenen Formen der Bewegung schauen wir die wirkenden Ursachen an.[1] Wo sie sich dem Zwecke unterwerfen, da sind viele zusammen thätig. Das mannigfache Spiel der Combination, das versucht werden muss, um die Bedeutung der einzelnen für den Zweck zu finden, wird allein durch die frei entwerfende Bewegung möglich. Der Zweck kleidet sich dabei in eine eigenthümliche Anschauung. Die verschiedenen für Einen Zweck arbeitenden Kräfte (die wirkenden Ursachen) müssen nach Einem Punkte hin zusammenneigen und in ihrer Richtung darauf hinweisen. Dieser Punkt, in vielen Fällen nur ideal, aber durch den Gang und die Ordnung der Kräfte angedeutet und nothwendig gesetzt, bezeichnet der Anschauung die Einheit der Zwecke in der Fülle der dienenden Kräfte. Diese Convergenz der Richtungen begleitet den Zweck dergestalt, dass, wo sie in der Erscheinung nicht nachgewiesen werden kann, auch der Zweck nicht zu erkennen ist. Die Divergenz der Richtungen, die schlechthin

[1] S. oben Bd. I. S. 332 ff.

verfolgt in völlige Auflösung führt, zerstreuet die Kräfte, die der Zweck zu sammeln hat, und ist in den Erscheinungen das Anzeichen, dass sie sich der Herrschaft einer höheren Einheit entziehen.

Wenn auf diese Weise die Anschauung der Bewegung, indem sie sich näher bestimmt, den Zweck in sich aufnimmt, so werden sich auch die aus der Bewegung entworfenen Kategorien den Zweck aneignen und dadurch in dichtere Gestalten des Begriffes übergehen. Wir versuchen daher später darzustellen, wie sich diese Kategorien durch den Zweck ausbilden.

10. Sollte die Zweckbetrachtung sich vollenden, so müsste von der metaphysischen Seite noch Eins hinzukommen.

Wir haben versucht zu zeigen, dass der Zweck in der Natur wirklich ist und erkennbar wird, oder, was nach den bisherigen Betrachtungen dasselbe ist, ein Gedanke im Grunde der Dinge, welcher die Kräfte richtet und führt.

Es konnte im Anfang unserer Untersuchungen nicht gefragt werden, wie die Bewegung im Sein werde; denn dazu gehörte schon Bewegung. Im Zwecke, der die wirkenden Ursachen als seine Mittel voraussetzt, ist es anders, und es hat die Frage ihr Recht, wie überhaupt der Zweck im Sein werde. Es sind dafür bis jetzt nur die idealen Praemissen erkannt, vor allem jene nur durch den Gedanken mögliche Vorausnahme des Ganzen vor den Theilen, der Wirkung vor der Ursache und jene nur durch den Gedanken mögliche Consequenz in der Forderung der Mittel. Aber die Erkenntniss der realen Seite ist zurückgeblieben. Wir beobachten nirgends in der Natur den Punkt, an welchem der Gedanke die Kraft fasse und ergreife und seinen Zwecken entgegenführe, und die Speculation vermag ihn nirgends zu zeigen. Die Betrachtung, welche den inneren Zweck sucht, gründet das Ideale im Realen; aber ihr fehlt noch die Erkenntniss, wie das Ideale ins Reale komme, ins Reale hineintrete. Wie wol die Alten den Helios, kühn auf seinem Wagen stehend, darstellten, die Sonnenrosse mit der Hand lenkend, aber der Hand keine Zügel

gaben, die Werkzeuge menschlicher Zugkraft: so regiert der Gedanke des Zweckes die wirkenden Kräfte mit unsichtbaren Zügeln. Der menschliche Gedanke des Zweckes verfügt über die ausführende Hand und sie leitet jenen realen Vorgang ein, der dem consequenten Entwurf der Mittel entspricht. Für den Vorgang in der Natur bricht an diesem Orte die Uebereinstimmung ab, und vornehmlich in diese Lücke der Erkenntniss wirft sich der Zweifel hinein, der den Zweck ungläubig betrachtet. Es ist nicht unmöglich, dass sich einst unsere Erkenntniss ergänze. Für jetzt genüge es zu wissen, was wir erkennen und was wir nicht erkennen.

Wir haben anfangs bemerkt, dass alle Erkenntniss auf einer Gemeinschaft des Denkens und Seins ruhe, und haben damit übereinstimmend im Zwecke gefunden, dass unser Zwecke entwerfender Gedanke die im Sein verwirklichten Zwecke versteht. Wir dürfen auch hier einen Zweifel nicht unerwähnt lassen.

„Ein Begriff im Grunde der Dinge," fragt man, „ähnlich dem unsern?" Unser Begriff, behauptet man, ist nur eine gewisse „Bewegung oder Affektion der Breimasse im Hirnschädel," unser Begriff ist vermittelt durch und durch, und dieser sollte dem ursprünglichen göttlichen gleich werden?

Wir sehen von der rohen Auffassung ab, welche das geheimnissvolle, wahrscheinlich tiefsinnigste Organ, weil es noch unverstanden ist, eine Breimasse nennt und den Gedanken in den Schatten stellt, weil er in ihm wohnt. Es ist zu bewundern, wie die ursprüngliche Bewegung, welche doch kein Anhänger der blind wirkenden Ursachen leugnet, in dem Menschengeist dergestalt frei und bewusst wird, dass er mit ihr die äussere Bewegung nachbildet und sich aneignet und die Geometrie schafft — und doch geschieht es. Es ist ebenso die Uebereinstimmung zu bewundern, wenn die zusammengesetzte Organisation dazu hilft, dass das einfache Princip im Grunde der Dinge erkannt werde und der menschliche Gedanke den Gedanken im Sein erreiche — und doch geschieht es. In der Kunst, im Experiment, in der Praxis bestätigt sich diese Uebereinstimmung, indem die Dinge der That harmonisch antworten,

verfolgt in völlige Auflösung führt, zerstreuet die Kräfte, die der Zweck zu sammeln hat, und ist in den Erscheinungen das Anzeichen, dass sie sich der Herrschaft einer höheren Einheit entziehen.

Wenn auf diese Weise die Anschauung der Bewegung, indem sie sich näher bestimmt, den Zweck in sich aufnimmt, so werden sich auch die aus der Bewegung entworfenen Kategorien den Zweck aneignen und dadurch in dichtere Gestalten des Begriffes übergehen. Wir versuchen daher später darzustellen, wie sich diese Kategorien durch den Zweck ausbilden.

10. Sollte die Zweckbetrachtung sich vollenden, so müsste von der metaphysischen Seite noch Eins hinzukommen.

Wir haben versucht zu zeigen, dass der Zweck in der Natur wirklich ist und erkennbar wird, oder, was nach den bisherigen Betrachtungen dasselbe ist, ein Gedanke im Grunde der Dinge, welcher die Kräfte richtet und führt.

Es konnte im Anfang unserer Untersuchungen nicht gefragt werden, wie die Bewegung im Sein werde; denn dazu gehörte schon Bewegung. Im Zwecke, der die wirkenden Ursachen als seine Mittel voraussetzt, ist es anders, und es hat die Frage ihr Recht, wie überhaupt der Zweck im Sein werde. Es sind dafür bis jetzt nur die idealen Praemissen erkannt, vor allem jene nur durch den Gedanken mögliche Vorausnahme des Ganzen vor den Theilen, der Wirkung vor der Ursache und jene nur durch den Gedanken mögliche Consequenz in der Forderung der Mittel. Aber die Erkenntniss der realen Seite ist zurückgeblieben. Wir beobachten nirgends in der Natur den Punkt, an welchem der Gedanke die Kraft fasse und ergreife und seinen Zwecken entgegenführe, und die Speculation vermag ihn nirgends zu zeigen. Die Betrachtung welche den inneren Zweck sucht, gründet das Ideale im Realen; aber ihr fehlt noch die Erkenntniss, wie das Ideale in Reale komme, ins Reale hineintrete. Wie wol die Alten den Helios, kühn auf seinem Wagen stehend, darstellten, die Sonnenrosse mit der Hand lenkend, aber der Hand keine Züg

X. DER ZWECK UND DER WILLE.

1. Die letzten Untersuchungen drehten sich um den objektiven Zweck und zwar um den innern Zweck, d. h. einen solchen, welcher die Theile und Kräfte eines Organismus so in Uebereinstimmung ordnet, dass er dessen Wesen ausmacht und ihn und die Gattung erhält.

In den Antrieben, welche die Erfahrung darbot, der wirkenden Ursache den Zweck (der *causa efficiens* die *causa finalis*) als das eigentliche Princip überzuordnen, lag noch mehr; es lag darin ein Begriff, der nur auf der Grundlage des Zweckes zu Stande kommt.

Es liesse sich nämlich denken, dass der Zweck, der Welt eingebildet und durch die Welt durchgeführt, sie zu einer grossen Maschine machte, in welcher, ähnlich wie in einem Planetarium, das die Hand des Astronomen dreht, alle Bewegungen nach dem fremden Gedanken wie am Finger Gottes abliefen. Aber in jenen Betrachtungen der organischen Natur trat uns **Leben** entgegen und mit dem Begriff des Lebendigen geht der Begriff des Beseelten Hand in Hand.

Der innere Zweck ist das eigentlich individuirende Princip der Welt. Auf dem Standpunkt der wirkenden Ursache messen wir die Substanz als eigenthümlich nach dem Bildungsge-

welche dem erfassten Zwecke gemäss ist. Wir bewundern diese Uebereinstimmung, welche der höchste Erfolg des inneren Zweckes ist, aber können sie nach unseren Untersuchungen nicht bezweifeln.

11. Es bietet sich hier noch eine Bemerkung dar, die vielleicht für die psychologische Entwickelung nicht unwichtig ist. Gelegentlich ist schon darauf hingewiesen worden,[1] dass die Organe der Bewegung mit dem Gesicht in der innigsten Uebereinstimmung wirken. Wenn das Auge in die Ferne strebt, so ist das eine ideale Bewegung, während die Beugung und Streckung der Gelenke, das Gehen und Greifen, den Raum wirklich durchmisst und daher als eine reale Bewegung bezeichnet werden kann. Das Gesicht richtet die Organe der Bewegung, und diese führen die Richtung aus. Die ideale Bewegung greift hier über die reale über, die richtende über die erzeugende und fortschreitende. Die eine Bewegung wird in die andere aufgenommen, und es stellt sich hier gleichsam äusserlich in dem Schema der Bewegung die Herrschaft des Zweckes über die wirkende Ursache dar. Diese Anschauung zieht sich wie ein leitendes Bild durch das ganze Gebiet des Zweckes durch und ist selbst in der geistigsten Steigerung der Absicht noch zu erkennen.

12. Es sind nunmehr die beiden Richtungen des begreifenden Erkennens verfolgt worden, deren eine der wirkenden Ursache, die andere dem Zwecke zugewandt ist. In beiden zeigt sich auf den ersten Blick ein Wunder. Denn in der Ergründung der wirkenden Ursache geht das Denken rückwärts, aus der Gegenwart in die verschwundene Vergangenheit, aus der Fläche des Daseins in die Tiefe des Werdens, und im Entwurfe des Zweckes vermittelst jenes ersten Vorganges aus der Gegenwart in die Zukunft, die noch nicht ist. So siegt das Denken in seinem kräftigen Akte über die Macht der Zeit. Wie dies aber geschehen kann, ist im Obigen erörtert.

[1] S. Bd. II. S. 7.

wo bewegende Kraft und innerer Zweck zusammenfallen, wo dem Thätigen das, was es thut, zu Gute kommt oder zum Schaden wird, kommt das Selbst zum vollen Recht, wie z. B. wenn wir sagen, der Baum treibe selbst seine Blüten hervor. Im Begriff des Selbst liegt eigener Erwerb und Besitz oder eigener Verlust. Die Coincidenz von Kraft und Zweck in demselben Subjekte bedingt den Begriff des Selbst, und erst mit dem Selbst ist das Individuum im höheren Sinne da.

In den Pflanzen erscheint der Zweck individuirend, indem er sich in der Assimilation, in der Verwandlung des unorganischen Stoffes in organischen, in dem Plan des Typus, in der Fortpflanzung der Gattung kund giebt. Im Thiere zeigt er sich, indem er mehr und mehr centrale Bildung hervorbringt, und seine Bedeutung steigt innerlich in der Empfindung, im Begehren, äusserlich in den vielgliedrigen Werkzeugen, bis er im denkenden und wollenden Menschen selbst eine ethische Bestimmung darstellt.

Wir haben in dieser ganzen Sphäre des Lebens die allgemeine Erscheinung, dass sich Bewegungen nach einem Ziel richten und das Richtende dem innewohnt, was gerichtet wird und sich in ihm mitbewegt. In der Maschine bleibt das Bewegende und Richtende ausserhalb. Was nun, die Sache angesehen, der Zweck ist, bildend, bauend, lenkend, das ist im Individuum (subjektiv) die Seele, den Zweck verwirklichend, empfindend, begehrend, denkend. Insofern lässt sich die Seele als ein sich verwirklichender Zweckgedanke erklären. In der Maschine wird ein solcher verwirklicht, im Lebendigen verwirklicht er sich selbst.

Wir können die Definition der Seele bei Aristoteles vergleichen, der die Seele Entelechie des Leibes nennt,[1] d. h. Verwirklichung dessen, was im Leibe angelegt ist, nach dem inneren Zwecke, oder eigentlich, erste Entelechie des Leibes, worin angedeutet wird, dass die Seele die verwirklichende

[1] Ueber die Seele II. 1 ff.

setz, das ihr zum Grunde liegt, wie z. B. das Individuum eines Krystalles nach den geometrischen in dem Raume gestaltenden Gesetzen des Chemismus. Wenn aber die Bildung durch den Zweck aus dem Ganzen geschieht und aus der vorgedachten Einheit die Verwirklichung und Erhaltung des Ganzen die Aufgabe geworden, so stellt sich darin das individuirende, d. h. ein relatives Ganzes erstrebende Princip schärfer dar.

Aller Zweck geht auf einzelne Thätigkeiten in Raum und Zeit; er will Einzelnes. Selbst ein Gedanke, beharrt er nicht in einem Allgemeinen, welches wie ein nur Mögliches dahin schwebt. Wenn Raum und Zeit allein als das individuirende Princip gefasst werden, so findet man das Wesen desselben nur darin, dass für unsere Betrachtung eine geschiedene Vielheit erzeugt werde, und kümmert sich darum nicht, ob und wodurch das Geschiedene sich als Ganzes zusammenfasse. Aus dem innern Zweck folgt die Geschiedenheit in Raum und Zeit, aber aus der Geschiedenheit noch kein wahrhaftes Individuum. Schon in der Maschine setzt der Zweck das Ganze rund und rein ab; doch bleibt ihr die bewegende Kraft oder der Wille, der sie lenkt, äusserlich; und insofern wird man sie doch selbstlos nennen und nicht in demselben Sinne, als das Naturprodukt, das Naturzweck ist, ein Individuum.

Erst mit dem Begriff des Zweckes im Lebendigen tritt der eigentliche Sinn eines Selbst heraus. Wir leihen dem Leblosen nur von uns aus ein Selbst. Wenn wir z. B. sagen, das Wasser bahne sich selbst einen Weg, so soll dadurch allerdings ausgedrückt werden, dass die Kraft, welche die Vertiefung des Weges aushöhlt, demselben Wasser angehört, welches in dem vertieften Bette fliesst. Aber dass es dasselbe Wasser ist, das den Weg bahnt und den Weg benutzt, ist nur ein Schein, indem *wir* das durchfliessende Wasser als ein Ganzes auffassen; genau genommen, sind es andere Wellen, welche den Weg bahnen, und andere, welche hernach hindurchfliessen; die erste hindurchdringende Welle macht den Weg für andere, die nachkommen; für sie ist er noch kein Weg. Erst im Lebendigen,

Systems von Zwecken, wie eine solche im höheren Seelenleben hervortritt. Indem sie den Gedanken voraussetzt, dass etwas Höheres werden soll, als das Mittel selbst, reinigt sie die Auffassung der bloss empirischen Thatsache und giebt ihr eine höhere Richtung. Von dem berechtigten Zweck hängt jede Werthbestimmung für das Individuum ab.

In Systemen, in welchen der Zweck gar nicht, oder, wie bei Herbart, nur nebenbei vorkommt muss man allerdings den Begriff der Seele, wenn man ihn überhaupt zulässt, anders bestimmen. Man geht dann meistens von der Einheit des Selbstbewusstseins aus, also schon von der höchsten Stufe des Seelenlebens; und indem man zurückschliesst, bestimmt man die Seele als ein einfaches Wesen, nicht bloss ohne Theile, sondern auch ohne eine Vielheit in ihrer Qualität, das zwar nicht irgendwo, nicht irgendwann ist, aber doch, im Zusammen von Wesen dem inneren Zustande entsprechend, räumliche und zeitliche Beziehungen hat.[1] In dem Zusammenhang dieser Lehre ist nicht erklärt, wie die Seele, z. B. die Menschenseele, als ein Einfaches in dem Zusammen mit Anderem, in der Reaction gegen anderes Seiende, eine so vielseitige, in sich verschiedene, unendlich mannigfaltige Gegenwirkung haben kann; und ein Raumloses und Zeitloses, das räumliche und zeitliche Beziehungen hat, ist noch weniger klar, noch weniger vom Widerspruch frei, als die Begriffe der Erfahrung, welche an Widersprüchen leiden sollen. Der objektive Schein, dessen Annahme oben widerlegt ist,[2] reicht dabei nicht aus.

Wenn die Seele ein sich verwirklichender Zweckgedanke

---

[1] Vgl. z. B. Herbart Lehrbuch zur Psychologie. 3. Aufl. 1850. §. 150 ff. Wilh. Fridolin Volkmann Grundriss der Psychologie vom Standpunkte des philosophischen Realismus und nach genetischer Methode. 1856. §. 5 ff.

[2] S. oben I. S. 203 ff. Der einsichtige Leser sieht leicht, welchen Rückschlag die obige Kritik der Synechologie Herbarts (I. S. 173 ff.) auf dessen rationale Psychologie (a. a. O.) übt. Wenn jene richtig ist, so ist diese unrichtig.

Kraft sei, welche das Vermögen der Thätigkeit enthält und erst die Verwirklichung als Akt hervorbringt. Diese Erklärung knüpft zwar an den Leib an, in welchem die Zwecke erscheinen, und er ist das, wovon die Ansicht ausgeht; aber es soll damit nicht der Leib als das Erste und die Seele als sein Accidens gefasst werden, sondern wie überhaupt die Energie (der Aktus) das Bestimmende ist und nicht das Vermögen als solches (die Potenz), welches vielmehr nach der Energie bestimmt wird, so ist in dieser Anschauung die Seele das Prius und in ihr liegen die Zwecke, für welche der Leib das Werkzeug ist. So heisst es bei Aristoteles in einem Vergleich,[1] der zugleich eine von der Seele abhängige Theilvorstellung enthält: „Wäre das Auge für sich ein lebendes Wesen, so würde das Sehen seine Seele sein. Denn diese Thätigkeit ist sein Wesen nach dem Begriff, und das äussere Auge ist Leib des Sehens; und wenn das Sehen das Auge verlässt, so ist es kein Auge mehr, sondern nur noch dem Namen nach ein Auge, ähnlich wie das gemalte oder das von Stein.“ Das Wesen nach dem Begriff drückt den bestimmenden Zweck als das Ursprüngliche deutlich aus.

Wenn wir nun die Seele einen sich verwirklichenden Zweckgedanken nennen, so ist der Ausdruck zunächst nur formal. Der Inhalt des Zweckes, z. B. die Assimilation, die Empfindung, das Denken, ist dadurch nicht ausgesprochen und wir entnehmen ihn aus dem Gegebenen. Aber die Form trägt doch Wesentliches in sich. Aus der Bestimmung fliesst z. B. der Grundtrieb alles Lebens, die Selbsterhaltung; und wenn die Bestimmung aufthut, was in ihr gebunden liegt, so entspringt noch im Menschen aus ihrer Einheit der Wille und die Erkenntniss, der Wille, inwiefern der Zweck ein Sollen enthält, und die Erkenntniss, inwiefern der Zweck, selbst Gedanke, zum Denken treibt, und Wille und Erkenntniss fordern sich aus derselben Grundbestimmung zur Einheit. Die Form enthält ferner eine Unterordnung, und daher die Möglichkeit eines

[1] Ueber die Seele II. 1. §. 9. p. 412 b 18.

das sich hier kund giebt und das wir in den anderen Wesen nur aus uns verstehen.

Schon der Zweck, der hier als allgemeine Grundlage vorausgesetzt ist, erhebt diese Erscheinung über die Möglichkeit, dass sie sich aus blinden Kräften erkläre. Das Eigenthümliche der reflexiven Thätigkeit, in welcher zugleich Anderes dem Wesen und das Wesen sich selbst erscheint, weist nicht minder über die wirkenden Ursachen hinaus.

Die äusseren Bewegungen der Materie, die s. g. organischen Reize, die von aussen kommen, sind mit der eigenthümlichen Natur der Seelenthätigkeiten (der Empfindung, dem Begehren, dem Denken) unvergleichbar.

Die Empfindung der Lust und Unlust ist uns eine vertraute Erscheinung: in jedem Augenblicke sind wir darin befangen — und doch, so lange wir nur Kräfte der Bewegung verstehen, ist sie uns unbegreiflich. Jede physikalische Thätigkeit geschieht räumlich, im Wechsel des Raumes aus sich heraus an einem Anderen wirkend. Aber das Gefühl der Lust ist eine Zurückwirkung der Kraft auf sich selbst, und zwar nicht etwa so, dass sich darin die Kraft als solche steigert und im Gegensatz gegen das Extensive intensiver wird. Die schnellste Bewegung, die wir denken, ist an und für sich noch dumpf und stumpf. Die Empfindung der Lust zeigt am individuellen Leben einen ihm durch die Kraft geförderten Zweck an und ist doch kein blosses Zeichen, sondern ein Eigenes in sich. Wenn wir von Zurückwirkung der Kraft auf sich selbst oder auf das thätige Wesen, von reflexiver Thätigkeit sprechen, so ist der Ausdruck räumlich, aber wir verstehen ihn nur, wenn wir Unräumliches unterschieben. In der Lust oder Unlust ist das Wesen seinem Thun nicht mehr fremd.

Die Empfindung der Lust geschieht in der Perception z. B. eines Aeusseren, und bei näherer Betrachtung erhellt auch hier das Unvergleichbare des inneren Vorganges mit dem äusseren. Die angeschlagene gespannte Saite tönt; dabei ist die Spannung der Saite äusserlich, die Excursionen der Saite sind

äusserlich; die Schallwellen pflanzen sich äusserlich fort. Indem sie in das Ohr dringen, hört das Thier. Aber weder in der chemischen Zusammensetzung des Nerven noch in der Spannung und Lage und Beweglichkeit seiner Theile lässt sich der Grund finden, warum eine Schallwelle im Nerven etwas anderes erzeugen könne, als eine ihr ähnliche Schwingung; man sieht nicht ein, wie sie sich durch ihn in eine bewusste Empfindung verwandeln könne, wie sie räumlich als Bewegung aufhöre und als Empfindung wieder aufgehe, als Empfindung eines Aeusseren und als Empfindung des dabei in Lust oder Unlust bewegten Lebens. Der Sprung von dem letzten Zustande des materiellen Elementes zu der ersten Dämmerung der Empfindung ist ein Sprung über die grösste Kluft.[1] Kein Anhänger der materiellen wirkenden Ursachen hat ihn erklärt.

Bei dem Gefühl der Lust ist Erweiterung die mimische, physiognomische Wirkung, bei der Unlust und Trauer Zusammenziehung. Poetische Geister, wie Campanella, sahen überhaupt und auch im Leblosen Erweiterung wie Lust, Verengung wie Unlust an. Aber das begleitende Phänomen drückt das Wesen der Empfindung nicht aus. Die erhitzte Eisenstange dehnt sich und die erkaltende zieht sich zusammen. Aber niemand ahnet in ihr Lust oder Unlust.

Es bleibt psychologischen Untersuchungen aufbehalten, wie sich in der menschlichen Entwickelung an die Selbstempfindung in Lust und Unlust das Selbstbewusstsein anschliesst. Wenn einige unserer Vorstellungen mit Lust oder Unlust markirt sind, andere hingegen und bei weitem die Mehrzahl frei und unserer Selbstempfindung gleichgültiger dahin schweben: so stehen wir diesen fremder gegenüber und rechnen jene zum Kreise unseres Ich, besonders inwiefern wir in ihnen causal waren. Sie bilden den empirischen Stoff unseres empirischen Ich.

Im Selbstbewusstsein erscheinen wir uns selbst, und die-

---

[1] H. Lotze medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele. 1852. S. 180 f. Mikrokosmus 1856. I. S. 160 f.

das sich hier kund giebt und das wir in den anderen Wesen nur aus uns verstehen.

Schon der Zweck, der hier als allgemeine Grundlage vorausgesetzt ist, erhebt diese Erscheinung über die Möglichkeit, dass sie sich aus blinden Kräften erkläre. Das Eigenthümliche der reflexiven Thätigkeit, in welcher zugleich Anderes dem Wesen und das Wesen sich selbst erscheint, weist nicht minder über die wirkenden Ursachen hinaus.

Die äusseren Bewegungen der Materie, die s. g. organischen Reize, die von aussen kommen, sind mit der eigenthümlichen Natur der Seelenthätigkeiten (der Empfindung, dem Begehren, dem Denken) unvergleichbar.

Die Empfindung der Lust und Unlust ist uns eine vertraute Erscheinung: in jedem Augenblicke sind wir darin befangen — und doch, so lange wir nur Kräfte der Bewegung verstehen, ist sie uns unbegreiflich. Jede physikalische Thätigkeit geschieht räumlich, im Wechsel des Raumes aus sich heraus an einem Anderen wirkend. Aber das Gefühl der Lust ist eine Zurückwirkung der Kraft auf sich selbst, und zwar nicht etwa so, dass sich darin die Kraft als solche steigert und im Gegensatz gegen das Extensive intensiver wird. Die schnellste Bewegung, die wir denken, ist an und für sich noch dumpf und stumpf. Die Empfindung der Lust zeigt am individuellen Leben einen ihm durch die Kraft geförderten Zweck an und ist doch kein blosses Zeichen, sondern ein Eigenes in sich. Wenn wir von Zurückwirkung der Kraft auf sich selbst oder auf das thätige Wesen, von reflexiver Thätigkeit sprechen, so ist der Ausdruck räumlich, aber wir verstehen ihn nur, wenn wir Unräumliches unterschieben. In der Lust oder Unlust ist das Wesen seinem Thun nicht mehr fremd.

Die Empfindung der Lust geschieht in der Perception z. B. eines Aeusseren, und bei näherer Betrachtung erhellt auch hier das Unvergleichbare des inneren Vorganges mit dem äusseren. Die angeschlagene gespannte Saite tönt; dabei ist die Spannung der Saite äusserlich, die Excursionen der Saite sind

es, wie unsere Untersuchungen ergaben und noch weiter ergeben werden, Begriffe *a priori* giebt, welche sensualistisch sich aus der Erfahrung nicht erklären lassen.

So weit bis jetzt die Erkenntniss der Materie reicht, reicht sie an die Selbstempfindung und das Selbstbewusstsein, welche Erscheinungen ohne ihres Gleichen sind, nicht heran. Machte man nach der Analogie der fortschreitenden elektrischen Nervenphysiologie unser Empfinden und Denken zu elektrischen Funken, oder, wie Alexander von Humboldt sich einmal in bezeichnender Ironie ausdrückte, zu einem sich entladenden elektrischen Gewitter im Gehirn: so wissen doch die elektrischen Funken nichts von sich. Der Blitz leuchtet uns, aber nicht sich selbst.

Wenn der Zweck die Grundlage dieser Erscheinungen bildet, wenn die Seele ein im individuellen Dasein sich verwirklichender Zweckgedanke ist: so ist die Seele nicht Resultat, sondern Princip. Ihre Erscheinung, durch den Leib bedingt, ist Resultat, aber ihr Wesen ist Princip, auf ähnliche Weise, wie der Gedanke einer geometrischen Aufgabe in dem System von Linien, welches sie verwirklicht, zwar erscheint, aber doch das Princip derselben Erscheinung ist. Wäre sie nur Resultat, so müsste es zu erklären sein, wie die Einheit des Lebens, in der Mannigfaltigkeit der Kräfte scharf und präcise, wie das Selbstbewusstsein, über die bewegten Eindrücke in ruhiger Freiheit herrschend, aus einer zufällig zusammentreffenden Vielheit werde. Dass dies nicht denkbar sei, ist früher gezeigt worden. Das System der Linien in einer geometrischen Aufgabe, einfach gegen die verwickelten und doch zur harmonischen Einheit gelösten Erscheinungen des Seelenlebens, stammt nimmer aus der Vielheit. Der Schiffbrüchige, der am einsamen Gestade geometrische Figuren im Sande wahrnahm, erkannte darin die Nähe des Menschengeistes, in welchem die Einheit des Gedankens das Bestimmende ist. Wie könnten wir etwas anderes aus den Offenbarungen der Seele herauslesen?

Wenn unsere Untersuchungen nicht irrten, so ist die Seele

nun nicht, wie bei Kant, durch nur subjektive Formen, durch Raum und Zeit und die Kategorien, sich selbst verschleiert, so dass sie, immer nur sich erscheinend, sich in ihrem Wesen beständig verborgen bliebe. Der Rückschluss von der Erscheinung zum Wesen hat auch hier seine Stelle; und die Identität, welche keinem Dinge und nur dem Selbstbewusstsein eignet, hat in dem Zusammenhang der bisherigen Ergebnisse eine tiefere Bedeutung. Wenn aus ihr in der rationalen Psychologie, gegen welche Kant zu Felde zog, herausgepresst wurde, was nicht darin liegt: so missbrauchte man diese Basis und spannte den Bogen für ein weiteres Ziel, als wohin er tragen kann. Aber wir müssen die Identität des Selbstbewusstseins dennoch als etwas Reales betrachten, und zwar als ein solches, in welchem sich ein Ideales ankündigt, aus unserer Kenntniss des Materialen unerklärlich.

So ist die Erscheinung der Seele Resultat, aber ihr Wesen ist Princip.

3. Wir müssen es der Psychologie überlassen, diesen allgemeinen Begriff im Bereiche seines weiten Umfanges, in der aufsteigenden Reihe der lebenden Geschlechter zu verfolgen und bis in das Wesen des Menschen durchzuführen. Es ist zu bewundern, in welcher Fülle von Formen ein solcher sich verwirklichender Zweckgedanke immer anders, immer neu erscheint, und im Thierreiche darauf gerichtet ist, in allen Elementen allen Lagen der äusseren Bedingungen den Selbstgenuss des Daseins abzugewinnen. Das unerschöpfliche Thema des mannigfaltigen Lustgefühls variirt sich in immer neuen Weisen als die Aufgabe eines sich verwirklichenden Zweckgedankens, und die Natur wird lebendig, um des Daseins in unzähligen Gestalten froh zu werden. Die Empfindung, mit dem Begehren verschmolzen, wird in den sich erhebenden Geschlechtern der Thiere immer reicher und bedeutender. Als Beispiel diene hier die obige aus Cuvier entlehnte Darstellung[1] der nach zwei entge-

[1] S. oben II S. 8 ff.

gengesetzten Seiten unterschiedenen und in sich mannigfaltigen Strebungen und Empfindungen in den pflanzenfressenden und fleischfressenden Thieren. Das Grundbegehren in der Selbsterhaltung des Lebens spricht den inneren Zweck, der sich in dem Bau dieser Thiere offenbart und in allen ihren Thätigkeiten durchsetzt, deutlich aus.

Aber in den Thieren ist der treibende Gedanke sich noch selbst verborgen. Der zum Grunde liegende Zweck wird blind begehrt und, indem er erreicht oder verfehlt wird, in Lust oder Unlust blind empfunden. Weiter kommen sie nicht, indem sie, für die Selbsterhaltung arbeitend und kämpfend oder mit den reichlich gebotenen Lebensbedingungen spielend, ihr Dasein blind verbringen.

Anders der Mensch, dessen Wesen es ist, dass er denke und dass das Denken das Begehren und Empfinden durchdringe und zu sich in die Höhe ziehe. Durch das Denken ist er des Allgemeinen fähig und dies bewusste Allgemeine hebt den Menschen über das Thier, indem es in die blinden Regungen des Eigenlebens bestimmend eintritt und umgekehrt das Eigene in sich aufnimmt.

Im Gegensatz gegen das blind Organische der Natur bezeichnen wir, was aus dieser eigenthümlich menschlichen Quelle fliesst, als e t h i s c h.

Es fragt sich, wie weit im Vorangehenden für das Ethische das Princip liegt oder wie weit das Organische das Nämliche ist und wie weit nicht.

4. Der innere Zweck wird im Ethischen leicht erkennbar.

Aus dem Organischen hebt sich das Ethische als eine höhere Stufe hervor. Wie es ohne den Gedanken im Grunde der Dinge, z. B. im Leben eines Thiergeschlechtes oder in der Verrichtung eines Gliedes, z. B. des Auges, der Hand, kein Organisches und kein Organ giebt: so giebt es ohne einen richtenden Zweck, ohne eine innere Bestimmung, ohne einen Gedanken, um dessen willen das Leben da ist, keine Ethik. Ohne sie entbehrte die Ethik ihres eigenthümlichen Wesens. Sie

würde eine Mechanik der einander begegnenden Menschenkräfte, eine Physik der zusammentreffenden Selbsterhaltung des Einen mit der Selbsterhaltung des Anderen. Ohne den sich verzweigenden innern Zweck fehlte die Idee des Handelns.

Wenn wir es als einen Charakter des Organischen erkannten, dass das Ganze vor den Theilen sei und das Ganze die Theile bestimme: so erscheint derselbe Charakter im Ethischen, mögen wir nun den einzelnen in sich einstimmigen Menschen betrachten oder die Gemeinschaft, z. B. des Staates, an welcher der Einzelne Glied wird.

In diesem Zusammenhange sieht man ein, wie wichtig es ist, dass schon in der Natur der die Kräfte sich unterordnende Gedanke erkannt und anerkannt werde. Die Physik und Ethik werden eine die andere mit ihrem Geiste anhauchen. Die flachere oder tiefere Physik wird die Ethik verflachen oder vertiefen und auch das Umgekehrte zeigt sich, obwol die Physik, im System die nothwendige Voraussetzung der Ethik, die Ethik mächtiger bestimmen wird, als rückwärts die Ethik die Physik.

In der Geschichte der Philosophie zeigen die Systeme der mechanischen (atomistischen) Physik (Epicur, *système de la nature*) eine Verwandtschaft mit dem Hedonismus oder der Moral des wohlverstandenen egoistischen Interesse. In neuerer Zeit hat Herbart die praktische Philosophie, ohne den innern Zweck hereinzuziehen, auf fünf Ideen gegründet, welche das Einstimmige der dem Handeln nothwendigen Elemente ausdrücken und in dem ästhetischen Beifall, den sie erregen, ihre Evidenz haben sollen. Es ist anderswo gezeigt worden und soll hier nicht wiederholt werden, dass in dieser Auffassung durch ein Hysteronproteron das Harmonische der Erscheinung, welches Wirkung der inneren Zwecke ist, zum Grunde gemacht worden, und dass überdies die einzelnen Ideen an besonderen Schwierigkeiten leiden. Sollte man durch Herbart bestimmt den Glauben haben, dass auch die edlere Ethik des inneren

Zweckes und der daraus hervorgehenden idealen Bestimmung entrathen könne: so verweisen wir auf frühere Erörterungen.[1]

Nach unserer Auffassung liegt im Organischen der Uebergang von der Natur zum Geiste; denn der Geist ist eigentlich im Organischen schon mitten darin; und durch den Zweck ist die Natur mit der ethischen Welt verbunden.

5. Aus dem Organischen als dem Gemeinsamen geht durch den artbildenden Unterschied des Menschlichen das Ethische hervor.

In der organischen Natur ist das Begehren blind, eine Aeusserung des sich selbst fremden inneren Zweckes und wird höchstens in Lust oder Unlust empfunden. Im Menschen gelangen die Zwecke zum Bewusstsein; der Mensch denkt, was er begehrt.

Ferner ist in der organischen Natur die Einheit der Zwecke aus sich selbst gewahrt; aber im Menschen tritt ein Zwiespalt ein, und mitten in diesem Zwiespalt wird die ethische Aufgabe geboren.

Der Mensch, selbst ein Eigenleben und in sich selbst ein Ganzes, dessen Trieb die Erhaltung und Mehrung des eigenen Wesens ist, soll Glied eines höheren Ganzen werden und dieses suchen und mehren; in dieser Bestimmung entspringt ein Widerstreit des Eigenlebens gegen die Zwecke des Ganzen oder die Zwecke Anderer, welche zu ihm gehören.

Ferner entsteht ein Zwiespalt im Menschen für sich. Im Eigenleben können die einzelnen Zwecke, z. B. die Reize der sinnlichen Natur, sich losbinden und die Zwecke als Theile sich gegen das Höhere und gegen das Ganze geltend machen. Da das vernunftlose Leben, damit es die Grundlage des vernünftigen werde, sich vor dem vernünftigen entwickelt: so treibt die lebhafte Lust des Sinnlichen die Begierde, im Naturgrunde zu verharren, und widersetzt sich der Arbeit, welche in jeder Ent-

[1] S. des Vfs. Abhandlung: Herbarts praktische Philosophie und die Ethik der Alten aus den Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften. 1856. Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 1860. §. 32.

wickelung zum Höheren liegt. Die Zwecke einzelner Richtungen, die Zwecke als Theile gerathen mit den Zwecken des Ganzen in Widerstreit.

Auf diesem doppelten Wege entsteht eine feindliche factiose Macht im Menschen, welche ihn nicht zum Menschen werden lässt, Selbstsucht des Theiles, ein „ausgelassener Machtwille.“ In diesem Zwiespalt ergiebt sich die ethische Aufgabe, den widerstrebenden natürlichen Menschen vielmehr in den geistigen zu erheben und nicht bloss die Zwecke in ihrer Unterordnung unter den letzten Zweck zu denken, sondern zu wollen.

Der Wille ist das Begehren, welches der Gedanke durchdrungen hat. Seine Consequenz stammt aus dem Denken, und seine Festigkeit gegen Furcht und Hoffnung, gegen Lust und Unlust, überhaupt gegen die Selbstsucht des Theiles wäre ohne den zusammenhaltenden Gedanken des bewussten Zweckes nicht möglich.

Es ist die innere Freiheit des Menschen, die rechte Macht über sich selbst, wenn er es dahin bringt, dass sein Begehren mit seiner Erkenntniss übereinstimme.

Der innere Zweck, sei es im Theil oder im Ganzen, der die gedachte Aufgabe des Handelns oder des Lebens wird, heisst die ethische Idee, wie in diesem Sinn die Idee des Richters, die Idee des Gelehrten den Mittelpunkt aussprechen, von welchem ihre Thätigkeiten wie Radien ausgehen.

Der Gedanke, der den Dingen der Welt zum Grunde liegt, wird erkannt und gewollt; er erzeugt, um sich zu verwirklichen, neue Gedanken, welche dem ersten untergeordnet von Neuem Mittelpunkt des Wollens und Handelns werden. Der Zweck, der in den Gebilden der Natur nur objektiv erscheint, wird im Menschen subjektiv, ja im Willen gleichsam persönlich; er bewegt die erfinderische Erkenntniss und treibt in neuen Thaten zu immer vollendeterer Verwirklichung; er erweitert seine Organe und bildet sich die Dinge als Werkzeug an; er treibt dahin, das Bewusstsein zu vertiefen und das Wissen zu bereichern. Das Organische verfällt den Hemmungen der Natur; aber in

Zweckes und der daraus hervorgehenden idealen Bestimmung entrathen könne: so verweisen wir auf frühere Erörterungen.[1]

Nach unserer Auffassung liegt im Organischen der Uebergang von der Natur zum Geiste; denn der Geist ist eigentlich im Organischen schon mitten darin; und durch den Zweck ist die Natur mit der ethischen Welt verbunden.

5. Aus dem Organischen als dem Gemeinsamen geht durch den artbildenden Unterschied des Menschlichen das Ethische hervor.

In der organischen Natur ist das Begehren blind, eine Aeusserung des sich selbst fremden inneren Zweckes und wird höchstens in Lust oder Unlust empfunden. Im Menschen gelangen die Zwecke zum Bewusstsein; der Mensch denkt, was er begehrt.

Ferner ist in der organischen Natur die Einheit der Zwecke aus sich selbst gewahrt; aber im Menschen tritt ein Zwiespalt ein, und mitten in diesem Zwiespalt wird die ethische Aufgabe geboren.

Der Mensch, selbst ein Eigenleben und in sich selbst ein Ganzes, dessen Trieb die Erhaltung und Mehrung des eigenen Wesens ist, soll Glied eines höheren Ganzen werden und dieses suchen und mehren; in dieser Bestimmung entspringt ein Widerstreit des Eigenlebens gegen die Zwecke des Ganzen oder die Zwecke Anderer, welche zu ihm gehören.

Ferner entsteht ein Zwiespalt im Menschen für sich. Im Eigenleben können die einzelnen Zwecke, z. B. die Reize der sinnlichen Natur, sich losbinden und die Zwecke als Theile sich gegen das Höhere und gegen das Ganze geltend machen. Da das vernunftlose Leben, damit es die Grundlage des vernünftigen werde, sich vor dem vernünftigen entwickelt: so treibt die lebhafte Lust des Sinnlichen die Begierde, im Naturgrunde zu verharren, und widersetzt sich der Arbeit, welche in jeder Ent-

[1] S. des Vfs. Abhandlung: Herbarts praktische Philosophie und die Ethik der Alten aus den Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften. 1856. Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 1860. §. 32.

wickelung zum Höheren liegt. Die Zwecke einzelner Richtungen, die Zwecke als Theile gerathen mit den Zwecken des Ganzen in Widerstreit.

Auf diesem doppelten Wege entsteht eine feindliche factiose Macht im Menschen, welche ihn nicht zum Menschen werden lässt, Selbstsucht des Theiles, ein „ausgelassener Machtwille.“ In diesem Zwiespalt ergiebt sich die ethische Aufgabe, den widerstrebenden natürlichen Menschen vielmehr in den geistigen zu erheben und nicht bloss die Zwecke in ihrer Unterordnung unter den letzten Zweck zu denken, sondern zu wollen.

Der Wille ist das Begehren, welches der Gedanke durchdrungen hat. Seine Consequenz stammt aus dem Denken, und seine Festigkeit gegen Furcht und Hoffnung, gegen Lust und Unlust, überhaupt gegen die Selbstsucht des Theiles wäre ohne den zusammenhaltenden Gedanken des bewussten Zweckes nicht möglich.

Es ist die innere Freiheit des Menschen, die rechte Macht über sich selbst, wenn er es dahin bringt, dass sein Begehren mit seiner Erkenntniss übereinstimme.

Der innere Zweck, sei es im Theil oder im Ganzen, der die gedachte Aufgabe des Handelns oder des Lebens wird, heisst die ethische Idee, wie in diesem Sinn die Idee des Richters, die Idee des Gelehrten den Mittelpunkt aussprechen, von welchem ihre Thätigkeiten wie Radien ausgehen.

Der Gedanke, der den Dingen der Welt zum Grunde liegt, wird erkannt und gewollt; er erzeugt, um sich zu verwirklichen, neue Gedanken, welche dem ersten untergeordnet von Neuem Mittelpunkt des Wollens und Handelns werden. Der Zweck, der in den Gebilden der Natur nur objektiv erscheint, wird im Menschen subjektiv, ja im Willen gleichsam persönlich: er bewegt die erfinderische Erkenntniss und treibt in neuen Thaten zu immer vollendeterer Verwirklichung; er erweitert seine Organe und bildet sich die Dinge als Werkzeug an; er treibt dahin, das Bewusstsein zu vertiefen und das Wissen zu bereichern. Das Organische verfällt den Hemmungen der Natur; aber in

dem Bereich des Ethischen gelingt es der gemeinsamen Erkenntniss, den innern Zweck mehr und mehr von Hindernissen zu befreien. So wächst die Macht und die Herrschaft der Vernunft über die Erde, und die ethische Welt hat im Gegensatz gegen das Einerlei der Natur und des Organischen Entwickelung und Geschichte. Wo sie bildet, bildet sie organisch und selbst Organismen. Aber die sittlichen Organismen haben auch da, wo sie, wie die Familie, noch der Natur nahe stehen, den Trieb, sich selbst bewusst zu werden. Ihre letzten Elemente sind nicht, wie in den Organismen der Natur, selbstlose Theile, sondern Individuen im Mittelpunkt eigener Zwecke gegründet. Daher ist ihr Wesen in einem noch höheren Sinne Gliederung, als es schon das Wesen des Organischen in der Natur ist. In der ethischen Gemeinschaft ist nichts, das nicht zugleich Theil und Ganzes sein könnte und sein sollte.

Nach allen diesen Richtungen zeigt sich das Ethische, inwiefern das Organische in der Natur noch blind und gebunden ist, als das durch Erkenntniss und Willen erhöhte und frei gewordene Organische. Es wäre ein Missverstand, wollte man im Ethischen nur die äussere Form des Organischen und in der versuchten Bestimmung nur ein formell Organisches erkennen. Der Inhalt ist das mitten in der realen Psychologie in der Idee erfasste menschliche Wesen; er lebt sich nothwendig organisch aus, wenn es anders das Wesen des Denkens ist, dass es, auf das Ganze und Allgemeine gerichtet, die Theile und das Besondere dem Ganzen und Allgemeinen unterordne. Das Ethische ist ein Organisches höherer Ordnung.

Die Entwickelung des Princips, dessen Ursprung hier angegeben worden, ist nicht dieses Ortes und gehört in die Ethik.[1]

6. Indessen fordert der Begriff des Willens, in welchen der Schwerpunkt des Ethischen fällt, noch eine nähere Erwägung.

---

[1] Vgl. die Bestimmung des ethischen Princips in kritischer Untersuchung und in einer mit obigen Betrachtungen übereinstimmenden Entwickung in des Vfs. „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik." 1860. §§. 16—44.

kein Thuender ist. Denn was er thut, hat in Anderem seine zureichende Ursache und er kann nicht anders. Indem der Mensch eine fremde Causalität abspielt oder nur der Kanal ist, durch welchen sie hindurchgeht, werden Begriffe, wie Schuld, zu eitelm Schein. Das Bewusstsein, dass wir auch anders könnten, wenn wir wollten, ist dann nur eine Vorspiegelung des überlegenden, Vorschläge entwerfenden Denkens; wirklich können wir nur das Eine wollen, was wir gerade wollen; wir meinen es nur darum anders, weil uns an der schwankenden Wage die Ursache des Ausschlages unbekannt bleibt.

Um aus diesem Zwang des Determinismus den Willen zu retten und damit die Moral möglich zu machen, ersann Kant,[1] der das Causalgesetz für die ganze Welt der Erscheinung, aber nur für diese anerkannte, die intelligible Freiheit, die Freiheit jenseits und gleichsam hinter der Erscheinung.

Kants tiefste Motive liegen in der Ethik. So wahr das Wesen der Vernunft überhaupt Allgemeinheit und Nothwendigkeit ist, so wahr muss das vernünftige praktische Gesetz allgemein und nothwendig sein. Aber ein solches wäre vergeblich, wenn der menschliche Wille, von dem Naturgesetz der Erscheinung abhängig, der Gewalt der Begierden erläge. Ohne Freiheit ist daher kein unbedingtes Gesetz möglich und sie ist insofern ein Realgrund des Gesetzes. Umgekehrt ist das unbedingte Gesetz die Bürgschaft der Freiheit, ein Erkenntnissgrund ihrer Wirklichkeit. Freiheit und unbedingtes Gesetz der praktischen Vernunft weisen auf einander hin.

So tritt die Vernunft, bestimmend, aber nicht bestimmbar, und darum dem Zusammenhang der Erscheinungen enthoben, im Sollen als causal hervor, das in der ganzen Natur nicht vorkommt und, wenn man bloss den Lauf der Natur vor Augen hat, ganz und gar ohne Bedeutung ist; sie ist allen Handlungen

---

[1] Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 566 ff. Werke nach Rosenkranz Ausgabe Bd II S. 422 ff., vgl. Kritik der prakt. Vernunft. S. 169 ff. in den Werken VIII S. 225 ff. Metaphysik der Sitten, in den Werken VIII. S. [illegible].

terung gezeigt worden,[1] im Sinne der menschlichen Idee thätig, in den Vorstellungen und den daraus hervorgehenden Empfindungen der Unlust die Rückwirkung des **ganzen** Menschen gegen den selbstsüchtigen Theil ist, also des ganzen Zweckes gegen die losgebundenen Zwecke einzelner Begierden. Der Unfrieden des bösen Gewissens wäre eine schwächliche Thorheit, wenn es dem Menschen unmöglich gewesen, anders zu wollen und anders zu handeln, als er that, wenn es ihm unmöglich gewesen wäre, den versuchenden selbstsüchtigen Theil niederzuwerfen und dem Ganzen treu zu bleiben.

Nach diesen Seiten fordert die Ethik keine unbestimmte Freiheit, welche über das nach allen Seiten abhängige menschliche Wesen hinausgeht, sondern die Möglichkeit, das zu können, was es soll; sie fordert vom Menschen, Mensch sein zu können, weil er Mensch sein soll. Der innere Zweck, der den Einzelnen und die Gemeinschaft der Menschen als einstimmiges Ganze will, setzt sich nur durch, wenn der Wille so stark wird, dass er des Feindes im eigenen Reiche Herr ist.

Wie nun das Begehren so weit des Selbstischen entwöhnt wird, dass es auf Antrieb des allgemeinen Denkens handelnd zum Willen wird, ist eine psychologische Frage, welche wir hier ausschliessen. Wie das Denken erst nach und nach reift, so wird auch der freie Wille nicht fertig geboren, sondern in der Entwickelung erworben. Die Forderung des freien Willens, welche allgemein der Eine an den Anderen und das Gesetz der Gemeinschaft an alle stellt, hilft selbst dazu, den Willen frei zu machen; denn er streckt sich nach seinem Ziele.

7. Diesem Glauben des Menschen an den geforderten freien Willen tritt die Betrachtung gegenüber, welche das Causalgesetz aus der Natur in den Geist streng und straff fortsetzt. Darnach umstrickt und bindet die Kette der Ursachen und Wirkungen den Menschen dergestalt, dass er in der durchgeführten Nothwendigkeit der wirkenden Ursachen nur ein Gethanes und

---

[1] Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. §. 39.

in der strengen Scheidung der Welt als Erscheinung und des Dinges an sich darbot, hat Kant die intelligible Freiheit erdacht, um die Möglichkeit zu gründen, dass jede einzelne Handlung ungeachtet aller empirischen Bedingungen als frei zu betrachten und nach der Vernunft als einer Ursache, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können.[1]

Zwei Schwierigkeiten stehen dieser Ansicht entgegen, ja machen sie unmöglich.

Zunächst gehört es zu dem allgemeinen Widerspruch, in welchen sich Kants Idealismus verwickelt, dass nach dem Ergebniss der Kategorienlehre die Causalität lediglich der Erscheinung zukommt und, nur auf die Erscheinung anwendbar, jenseits der Erscheinung keine Bedeutung hat, aber in dieser Lehre, ähnlich wie in dem Anstoss, den das Ding an sich der Sinnlichkeit zur Fassung der Dinge in Raum und Zeit giebt, das Ding an sich, obwol selbst nicht bestimmt, als bestimmende Vernunft causal wird.

Dieser Widerspruch des Systems mit sich selbst offenbart sich noch greller in der zweiten Schwierigkeit. Einmal soll die menschliche Handlung und der Charakter nach der Causalität in der Erscheinung erklärt werden und dann wiederum wird dieselbe Handlung der intelligibeln Freiheit beigemessen, welche, selbst nicht bestimmbar, dennoch die einzelne Handlung bestimmt hat. In erster Beziehung sagt Kant:[2] „Jeder Mensch hat einen empirischen Charakter seiner Willkür, welcher nichts anderes ist, als eine gewisse Causalität seiner Vernunft, so fern diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt, danach man die Vernunftgründe und die Handlungen derselben nach ihrer Art und ihren Graden abnehmen und die subjektiven Principien seiner Willkür beurtheilen kann. Weil dieser empirische Charakter selbst aus den Erscheinungen als Wirkung und aus der Regel derselben, welche

[1] Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 583. Werke II. S. 435.
[2] Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 577 ff. Werke. S. 431.

Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden muss, so sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters giebt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen." Es ist in dieser Stelle und dem ganzen Zusammenhange nicht, wie es anfangs scheinen könnte, davon die Rede, wie wir den intelligibeln Charakter, etwa die Maxime der Freiheit, aus ihrem sinnlichen Ausdrucke, dem empirischen Charakter, erkennen; denn dann fiele die Nothwendigkeit nur in unser Erkennen; sondern es handelt sich, wie der Schluss deutlich zeigt, um bewegende reale Ursachen, welche physiologisch erforscht werden, und es heisst ausdrücklich: „in Ansehung dieses empirischen Charakters giebt es keine Freiheit." Hingegen sagt Kant in der zweiten Beziehung von dem intelligibeln Charakter:[1] „Der Tadel einer Lüge gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen. Und zwar sieht man die Causalität der Vernunft nicht etwa bloss wie Concurrenz, sondern an sich selbst als vollständig an, wenn gleich die sinnlichen Triebfedern gar nicht dafür, sondern wol gar dawider wären; die Handlung wird seinem intelligibeln Charakter beigemessen, er hat jetzt in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld; mithin war die Vernunft unerachtet aller empirischen

[1] Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 583. Werke II. S. 435.

Bedingungen der That völlig frei, und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beizumessen.“ „Man sieht diesem zurechnenden Urtheile es leicht an, dass man dabei in Gedanken habe, die Vernunft werde durch alle jene Sinnlichkeit gar nicht afficirt, sie verändere sich nicht (wenn gleich ihre Erscheinungen, nämlich die Art, wie sie sich in ihren Wirkungen zeigt, verändern), in ihr gehe kein Zustand vorher, der den folgenden bestimme, mithin sie gehöre gar nicht in die Reihe der sinnlichen Bedingungen, welche die Erscheinung nach Naturgesetzen nothwendig machen.“ Abgesehen von der Frage, ob Kant in der Consequenz seiner Anschauung das Ding an sich causal, also in die Zeit, die doch nur subjektive Form ist, hinübergreifend setzen durfte, ist schwer zu begreifen, wie sich das Freie und Unfreie in einander fügt und in derselben Handlung zusammenwirkt, die bald empirisch als nothwendig, bald intelligibel als frei zu betrachten, wie die Freiheit „ihre Wirkung in der Reihe der Erscheinungen anfängt,“ also darin nicht mit in Rechnung gezogen werden kann, und dennoch die Reihe der Erscheinungen nothwendig ist. Eine klare Zurechnung kommt bei dieser zwischen Empirischem und Intelligiblem schwankenden Betrachtung nicht heraus. Entweder kann das Intelligible den empirischen Causalzusammenhang durchbrechen, und dann ist dem Causalgesetz in der Erscheinung nicht genug gethan, oder der empirische Charakter ist nothwendig und dann unterliegt das Soll der Vernunft.

Hiernach leistet die Distinction Kants nicht, was sie leisten will. Sie schlichtet den Widerstreit zwischen Freiheit und Nothwendigkeit nicht. Wenn Theologen, angezogen von Kant, der selbst eine intelligible That zum radicalen Bösen (eine vernünftige That zur Widervernunft) nicht scheuet, Kants intelligible Freiheit angenommen und in die Dogmatik verwoben haben: so dürfen sie nicht aus Kant dies Eine herausnehmen und den Unterbau verwerfen, die subjektive Lehre von Raum und Zeit und den Kategorien, welche sich schwerer mit dem Dogma der Schöpfung vereinigt. Beides steht und fällt mit einander.

Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden muss, so sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters giebt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen." Es ist in dieser Stelle und dem ganzen Zusammenhange nicht, wie es anfangs scheinen könnte, davon die Rede, wie wir den intelligibeln Charakter, etwa die Maxime der Freiheit, aus ihrem sinnlichen Ausdrucke, dem empirischen Charakter, erkennen; denn dann fiele die Nothwendigkeit nur in unser Erkennen; sondern es handelt sich, wie der Schluss deutlich zeigt, um bewegende reale Ursachen, welche physiologisch erforscht werden, und es heisst ausdrücklich: „in Ansehung dieses empirischen Charakters giebt es keine Freiheit." Hingegen sagt Kant in der zweiten Beziehung von dem intelligibeln Charakter:[1] „Der Tadel einer Lüge gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen. Und zwar sieht man die Causalität der Vernunft nicht etwa bloss wie Concurrenz, sondern an sich selbst als vollständig an, wenn gleich die sinnlichen Triebfedern gar nicht dafür, sondern wol gar dawider wären; die Handlung wird seinem intelligibeln Charakter beigemessen, er hat jetzt in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld; mithin war die Vernunft unerachtet aller empirischen

[1] Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 583. Werke II. S. 435.

Bösen sein. Das Ur- und Grundwollen ist eine allgemeine That, von der wir nicht wissen, eine vorzeitliche, aber durch die Zeit durchgehend. Was bestimmte denn diese Grundthat? Wir wissen es nicht. Ein Grund würde, wie in der Zeitfolge, determiniren, und das Grundwollen zu einem begründeten machen; und wiederum der Ungrund ist dem Zufall gleich. Nach dieser intelligibeln That wären wir ferner in einer anderen Welt frei, aber nicht in der Zeit, nicht in der Welt, welche der Boden und Schauplatz des Ethischen ist. Wir hätten hier nur das Zusehen; das zeitliche Leben fiele unter die Nothwendigkeit. Besserung und Verschlimmerung wäre blosser Schein, und der Determinismus einer Erziehung liesse sich z. B. mit jener selbstbestimmenden Grundthat nicht vereinigen,[1] und, was Theologen übersehen haben, jener Ruf zur Sinnesänderung, womit das Evangelium anhebt, gar nicht.

Diese deterministische Consequenz zieht Schelling aus seiner Auffassung der intelligibeln Freiheit nicht; wir ziehen sie; und dass wir sie richtig ziehen, beweist Schopenhauer. In ihm schlägt die intelligible Freiheit, deren Theorie bei Kant im Gegensatz gegen den Determinismus ihren ethischen Ursprung hatte, in den Determinismus um.

9. Schopenhauers ganze Lehre, deren Princip der Wille zum Dasein ist, greift hier ein und wir müssen die Grundpunkte erwägen; er fasst sie selbst in die Worte zusammen:[2] Der „Kern und Hauptpunkt meiner Lehre, die eigentliche Metaphysik derselben," ist die „paradoxe Grundwahrheit, dass das, was Kant als das Ding an sich der blossen Erscheinung, von

[1] Es würde bei weiterer Durchführung Unverträgliches in ähnlicher Weise, wie bei Plato, folgen; vgl. „Nothwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie" in des Vfs. historischen Beiträgen zur Philosophie. II. S. 118 f.

[2] Ueber den Willen in der Natur. Zweite Auflage. 1854. S. 2 f. vgl. die Welt als Wille und Vorstellung. Dritte Aufl. 1859. I., besonders S. 131 ff. Die beiden Grundprobleme der Ethik. Zweite Auflage. 1860. S. 132. S. 240. Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Zweite Auflage. 1847. §. 42. §. 43.

mir entschiedener Vorstellung genannt, entgegensetzte und für schlechthin unerkennbar hielt, dass, sage ich, dieses Ding an sich, dieses Substrat aller Erscheinungen, mithin der ganzen Natur, nichts anderes ist, als jenes uns unmittelbar Bekannte und sehr Vertraute, was wir im Inneren unseres eigenen Selbst als Willen finden; dass demnach dieser Wille, weit davon entfernt, wie alle bisherigen Philosophen annahmen, von der Erkenntniss unzertrennlich und sogar ein blosses Resultat derselben zu sein, von dieser, die ganz secundär und späteren Ursprunges ist, grundverschieden und völlig unabhängig ist, folglich auch ohne sie bestehen und sich äussern kann, welches in der gesammten Natur, von der thierischen abwärts, wirklich der Fall ist; ja, dass dieser Wille, als das alleinige Ding an sich, das allein wahrhaft Reale, allein Ursprüngliche und Metaphysische, in einer Welt, wo alles Uebrige nur Erscheinung, d. h. blosse Vorstellung, ist, jedem Dinge, was immer es auch sein mag, die Kraft verleiht, vermöge deren es dasein und wirken kann; dass demnach nicht allein die willkürlichen Actionen thierischer Wesen, sondern auch das organische Getriebe ihres beseelten Leibes, sogar die Gestalt und Beschaffenheit desselben, ferner auch die Vegetation der Pflanzen, und endlich selbst im unorganischen Reiche die Krystallisation und überhaupt jede ursprüngliche Kraft, die sich in physischen und chemischen Erscheinungen manifestirt, ja, die Schwere selbst, — an sich und ausser der Erscheinung, welches bloss heisst ausser unserem Kopf und seiner Vorstellung, geradezu identisch sind mit dem, was wir in uns selbst als Willen finden, von welchem Willen wir die unmittelbarste und intimste Kenntniss haben, die überhaupt möglich ist; dass ferner die einzelnen Aeusserungen dieses Willens in Bewegung gesetzt werden bei erkennenden, d. h. thierischen Wesen durch Motive, aber nicht minder im organischen Leben des Thieres und der Pflanze durch Reize, bei Unorganischem endlich durch blosse Ursachen im engsten Sinne des Wortes; welche Verschiedenheit bloss die Erscheinung betrifft; dass hingegen die Erkenntniss und ihr Substrat,

der Intellect, ein vom Willen gänzlich verschiedenes, bloss secundäres, nur die höheren Stufen der Objektivation des Willens begleitendes Phänomen sei, ihm selbst unwesentlich, von seiner Erscheinung im thierischen Organismus abhängig, daher physisch, nicht metaphysisch, wie er selbst; dass folglich nie von Abwesenheit der Erkenntniss geschlossen werden kann auf Abwesenheit des Willens; vielmehr dieser sich auch in allen Erscheinungen der erkenntnisslosen, sowol der vegetabilischen als der unorganischen Natur nachweisen lässt; also nicht, wie man bisher ohne Ausnahme annahm, Wille durch Erkenntniss bedingt sei, wiewol Erkenntniss durch Wille." Wenn auf solche Weise die Welt die Objektivation oder das Abbild des Willens ist, so wendet sich diese Ansicht für das Ethische so. Der Mensch ist, wie alles Uebrige in der Welt, ein durch seine Beschaffenheit selbst ein für alle Mal entschiedenes Wesen, welches, wie jedes Andere in der Natur, seine bestimmten beharrlichen Eigenschaften hat, aus denen seine Reactionen auf entstehenden äusseren Anlass nothwendig hervorgehen, die demnach ihren von dieser Seite unabänderlichen Charakter tragen und folglich in dem, was in ihnen etwa modificabel sein mag, der Bestimmung durch die Anlässe von aussen gänzlich preisgegeben sind. Die Freiheit müssen wir daher nicht, wie es die gemeine Ansicht thut, in den einzelnen Handlungen, sondern im ganzen Sein und Wesen (*existentia et essentia*) des Menschen selbst suchen, welches gedacht werden muss als seine freie That, die bloss für das in Zeit und Raum und Causalität geknüpfte Erkenntnissvermögen in einer Vielheit und Verschiedenheit von Handlungen sich darstellt, welche aber, eben wegen der ursprünglichen Einheit des in ihnen sich Darstellenden, alle genau denselben Charakter tragen müssen und daher als von den jedesmaligen Motiven, von denen sie hervorgerufen und im Einzelnen bestimmt werden, streng necessitirt erscheinen. Demnach steht für die Welt der Erscheinung der alte scholastische Satz, dass dem Sein das Handeln folge (*operari sequitur esse*), ohne Ausnahme fest. Jedes Ding wirkt gemäss seiner

Beschaffenheit, und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken giebt diese Beschaffenheit kund. Jeder Mensch handelt nach dem, wie er ist, und die demgemäss jedes Mal nothwendige Handlung wird im individuellen Fall allein durch die Motive bestimmt. Die Freiheit, welche daher im *operari* nicht anzutreffen sein kann, muss im *esse* liegen. In ihm sind alle Aeusserungen des Menschen schon *potentia* enthalten, und sie treten *actu* ein, wenn äussere Ursachen sie hervorrufen. Die sich darin offenbarende Beschaffenheit ist der empirische Charakter, hingegen dessen innerer der Erfahrung nicht zugängliche letzte Grund ist der intelligible Charakter, d. h. das Wesen an sich dieses Menschen. Wie einer ist, so muss er handeln. Die Naturen sind, wie sie sind; sie sind in den Handlungen wie das Petschaft in tausend Siegeln. In dem gegebenen Individuum, in jedem gegebenen einzelnen Fall ist schlechterdings nur Eine Handlung möglich. Die Freiheit gehört nicht dem empirischen, sondern allein dem intelligibeln Charakter an. Das *operari* eines gegebenen Menschen ist von aussen durch die Motive, von innen durch seinen Charakter nothwendig bestimmt; daher alles, was er thut, nothwendig eintritt. Aber in seinem *esse*, da liegt die Freiheit. Er hätte ein anderer sein können: und in dem, was er ist, liegt Schuld und Verdienst. Denn alles, was er thut, ergiebt sich daraus als ein blosses Corollarium. Man kann die Vorstellungen berichtigen, welche sich dem Menschen als Motive darbieten; aber der Mensch wendet immer nur sein Wesen auf sie an. Der Kopf wird zurecht gesetzt, aber das Herz nicht gebessert. Man kann dadurch das Handeln umgestalten, nicht aber das eigentliche Wollen, welchem allein moralischer Werth zusteht. Man kann nicht das Ziel verändern, dem der Wille zustrebt, sondern nur den Weg, den er dahin einschlägt. Belehrung kann die Wahl der Mittel ändern, nicht aber die der letzten allgemeinen Zwecke; diese setzt jeder Wille sich, seiner ursprünglichen Natur gemäss. Man kann dem Egoisten zeigen, dass er durch Aufgeben kleiner Vortheile grössere erlangen wird; dem Boshaften, dass die Verursachung

fremder Leiden grössere auf ihn selbst bringen wird. Aber den Egoismus selbst, die Bosheit selbst wird man Keinem ausreden.[1]

Wir führen Schopenhauers ethische Anschauung noch einige Schritte weiter, um seine Lösung des vorliegenden Problemes in dem Zusammenhange des Ganzen betrachten zu können.

In nächster Verbindung steht mit Obigem seine Erklärung des Gewissens.[2] „Die moralische Verantwortlichkeit des Menschen betrifft zunächst und ostensibel das, was er thut, im Grunde aber das, was er ist, da, dieses vorausgesetzt, sein Thun beim Eintritt der Motive nie anders ausfallen konnte, als es ausgefallen ist. Aber so strenge auch die Nothwendigkeit ist, mit welcher bei gegebenem Charakter die Thaten von den Motiven hervorgerufen werden: so wird es dennoch Keinem, selbst dem nicht, der hievon überzeugt ist, je einfallen, sich dadurch disculpiren und die Schuld auf die Motive wälzen zu wollen; denn er erkennt deutlich, dass hier der Sache und den Anlässen nach, also *objective*, eine ganz andere, sogar eine entgegengesetzte Handlung sehr wohl möglich war, ja eingetreten sein würde, wenn nur Er ein Anderer gewesen wäre. Dass aber er, wie es sich aus der Handlung ergiebt, ein Solcher und kein Anderer ist, — das ist es, wofür er sich verantwortlich fühlt; hier im *Esse* liegt die Stelle, welche der Stachel des Gewissens trifft. Denn das Gewissen ist eben nur die aus der eigenen Handlungsweise entstehende und immer intimer werdende Bekanntschaft mit dem eigenen Selbst. Daher wird vom Gewissen zwar auf Anlass des *Operari*, doch eigentlich das *Esse* angeschuldigt. Da wir uns der Freiheit nur mittelst der Verantwortlichkeit bewusst sind, so muss,

[1] Die beiden Grundprobleme der Ethik. Zweite Auflage. 1860. S. 20 f. S. 97. S. 176. S. 255. vgl. Welt als Wille und Vorstellung. Dritte Auflage. 1859. I. S. 131 ff.

[2] Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 177. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 441.

wo diese liegt, auch jene liegen; also im *Esse*. Das *Operari* fällt der Nothwendigkeit anheim. Aber, wie die Anderen, so lernen wir auch uns selbst nur empirisch kennen und haben von unserem Charakter keine Kenntniss *a priori*."

Wenn der intelligible Charakter für das Sein verantwortlich ist, aus dem das Handeln folgt: so wird die Verantwortlichkeit an den Motiven ihr Mass haben.

Es giebt, sagt Schopenhauer,[1] überhaupt nur drei Grundtriebfedern der menschlichen Handlungen, und allein durch Erregung derselben wirken alle irgend möglichen Motive. Sie sind erstlich Egoismus, der das eigene Wohl will; er ist grenzenlos; zweitens Bosheit, die das fremde Wehe will; sie geht bis zur äussersten Grausamkeit; drittens Mitleid, welches das fremde Wohl will; es geht bis zum Edelmuth und zur Grossmuth. Jede menschliche Handlung muss auf eine dieser Triebfedern zurückzuführen sein, wiewol auch zwei derselben vereint wirken können. Der Egoismus, der Drang zum Dasein und Wohlsein, ist, im Thiere wie im Menschen, mit dem innersten Kern und Wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja eigentlich identisch; daher entspringen in der Regel alle seine Handlungen aus dem Egoismus. Jeder macht sich zum Mittelpunkte der Welt und betrachtet alle anderen gleichgültig, wie Phantome. Dies beruht zuletzt darauf, dass jeder sich selber unmittelbar gegeben ist, die Anderen aber ihm nur mittelbar, durch die Vorstellung von ihnen in seinem Kopfe, und die Unmittelbarkeit behauptet ihr Recht. Dem Egoismus wirkt das Mitleid entgegen, in welchem des Anderen Wohl und Wehe mein Motiv ist. Nur durch die Erkenntniss, durch die Vorstellung kann ich mich so mit dem Anderen identificiren, dass meine That den Unterschied zwischen mir und ihm als aufgehoben ankündigt. Das Mitleid ist die ganz unmittelbare von allen anderweitigen Rücksichten unabhängige Theilnahme zunächst am Leiden eines Anderen und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung die-

[1] Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 210. S. 217. vgl. S. 196. S. 208.

ses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlsein und Glück besteht. Dies Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller ächten Menschenliebe. Was die Gerechtigkeit betrifft, so sind wir ursprünglich alle zur Ungerechtigkeit und Gewalt geneigt, weil unser Bedürfniss, unsere Begierde, unser Zorn und Hass unmittelbar ins Bewusstsein treten, hingegen die fremden Leiden, welche unsere Ungerechtigkeit und Gewalt verursacht, nur auf dem secundären Wege der Vorstellung und erst durch die Erfahrung, also mittelbar ins Bewusstsein kommen. Daher stellt sich das Mitleid als eine Schutzwehr vor den Anderen und bewahrt ihn vor der Verletzung, zu welcher ausserdem mein Egoismus oder meine Bosheit mich treiben würde. So entspringt aus dem ersten Grade des Mitleids die Maxime: *neminem laede*, der Grundsatz der Gerechtigkeit. Der zweite Grad in der Wirkung des Mitleids hat einen positiven Charakter, indem das Mitleid nicht bloss mich abhält, den Anderen zu verletzen, sondern sogar mich antreibt, ihm zu helfen. In dieser unmittelbaren, auf keine Argumentation gestützten Theilnahme liegt der allein lautere Ursprung der Menschenliebe, deren Maxime ist: *omnes, quantum potes, iuva.*

Wenn wir nun nach der Metaphysik dieser Moral fragen,[1] so liegt ihr die Erkenntniss zum Grunde, dass die Unterschiedenheit und Vielheit Täuschung und das Eins die Wahrheit ist. Im Egoismus besteht der Mensch auf sich als unterschiedenen, aber das Mitleid geht auf die Einheit, indem es sich im Anderen wiederfindet und den Unterschied aufhebt. Alle Vielheit und alle Verschiedenheit beruht auf Raum und Zeit; durch diese allein ist sie möglich, da das Viele sich nur entweder als neben einander oder als nach einander denken und vorstellen lässt. Weil nun das gleichartige Viele die Individuen sind, so ist Raum und Zeit in der Hinsicht, dass sie die Viel-

[1] Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 261 ff. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 447 ff.

wo diese liegt, auch jene liegen; also im *Esse*. Das *Operari* fällt der Nothwendigkeit anheim. Aber, wie die Anderen, so lernen wir auch uns selbst nur empirisch kennen und haben von unserem Charakter keine Kenntniss *a priori*."

Wenn der intelligible Charakter für das Sein verantwortlich ist, aus dem das Handeln folgt: so wird die Verantwortlichkeit an den Motiven ihr Mass haben.

Es giebt, sagt Schopenhauer,[1] überhaupt nur drei Grundtriebfedern der menschlichen Handlungen, und allein durch Erregung derselben wirken alle irgend möglichen Motive. Sie sind erstlich Egoismus, der das eigene Wohl will; er ist grenzenlos; zweitens Bosheit, die das fremde Wehe will; sie geht bis zur äussersten Grausamkeit; drittens Mitleid, welches das fremde Wohl will; es geht bis zum Edelmuth und zur Grossmuth. Jede menschliche Handlung muss auf eine dieser Triebfedern zurückzuführen sein, wiewol auch zwei derselben vereint wirken können. Der Egoismus, der Drang zum Dasein und Wohlsein, ist, im Thiere wie im Menschen, mit dem innersten Kern und Wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja eigentlich identisch; daher entspringen in der Regel alle seine Handlungen aus dem Egoismus. Jeder macht sich zum Mittelpunkte der Welt und betrachtet alle anderen gleichgültig, wie Phantome. Dies beruht zuletzt darauf, dass jeder sich selber unmittelbar gegeben ist, die Anderen aber ihm nur mittelbar, durch die Vorstellung von ihnen in seinem Kopfe, und die Unmittelbarkeit behauptet ihr Recht. Dem Egoismus wirkt das Mitleid entgegen, in welchem des Anderen Wohl und Wehe mein Motiv ist. Nur durch die Erkenntniss, durch die Vorstellung kann ich mich so mit dem Anderen identificiren, dass meine That den Unterschied zwischen mir und ihm als aufgehoben ankündigt. Das Mitleid ist die ganz unmittelbare von allen anderweitigen Rücksichten unabhängige Theilnahme zunächst am Leiden eines Anderen und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung die-

[1] Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 210. S. 217. vgl. S. 196. S. 208.

echten Kant und nannte die zweite Auflage und die folgenden einen verstümmelten und verdorbenen Text.[1] In der Lehre von der intelligibeln Freiheit knüpft er von Neuem an Kant an, aber er biegt ihn wieder. Kant will durch sie die Ethik vom Determinismus befreien, der den Willen den empirischen Begierden und empirischen Umständen preisgiebt; Schopenhauer schlägt durch die intelligible Freiheit den Willen in die Bande eines anderen Determinismus und überliefert des Menschen Wesen und Handlungen (sein *esse* und *operari*) in die Hand eines unbekannten blinden Willens zum Leben, der sein Wesen gewollt und daher im Voraus seine Aeusserungen entschieden hat. Kant setzt die intelligible Freiheit für den vernünftigen Willen; Schopenhauer dehnt sie weit über das ethische Motiv hinaus und legt sie allen Dingen zum Grunde.

Schopenhauers intelligible Freiheit musste schon darum anders ausfallen, als Kants, da sie, genau genommen, gar keine intelligible Freiheit ist; denn der Wille zum Dasein, so lehrt er, ist vor dem Intellect und ohne den Intellect, der, durch die Sinne und das Gehirn vermittelt, hinterher kommt, um die Objektivation des Willens zu nichts als einer Vorstellung zu machen.

Schopenhauer will darum den Begriff der Kraft unter den Begriff des Willens subsumirt wissen,[2] weil dieser Begriff der einzige unter allen möglichen ist, welcher seinen Ursprung nicht in der Erscheinung, nicht in blosser anschaulicher Vorstellung hat, sondern aus dem Innern kommt, aus dem unmittelbaren Bewusstsein eines jeden hervorgeht, in welchem dieser sein eigenes Individuum seinem Wesen nach unmittelbar, ohne alle Form, selbst ohne die von Subjekt und Objekt, erkennt und zugleich selbst ist, da hier das Erkennende und das Erkannte zusammenfallen. Wenn die Kraft unter den Willen subsumirt

[1] Rosenkranz Vorrede zur Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft in den Werken II. 1838. S. X ff. Schopenhauer die Welt als Wille und Vorstellung. Dritte Auflage. S. 514 ff.
[2] Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 133 f.

heit möglich machen, das *principium individuationis;* aber Raum und Zeit gehören nur der Vorstellung, also auch Vielheit und Geschiedenheit der blossen Erscheinung an, jener Welt, welche, nur in unserem Kopfe spielend, Gaukelbild und Gewebe der Maja ist. Daher beruht Hass und Bosheit durch den Egoismus auf dem Befangensein der Erkenntniss im *principio individuationis*, in der Verschiedenheit durch Raum und Zeit; aber das Mitleid, durch welches das eine Individuum im anderen unmittelbar sich selbst wiederfindet, der Ursprung und das Wesen der Gerechtigkeit, Liebe und Edelmuth, beruhen auf der Durchschauung jenes *principii individuationis*, welche allein, indem sie den Unterschied zwischen dem eigenen und den fremden Individuen aufhebt, die vollkommene Güte der Gesinnung möglich macht und erklärt. Vor den Augen des guten Menschen hat sich schon der Schleier der Maja gelüftet. Von dem Wahn und Blendwerk der Maja geheilt sein und Werke der Liebe üben, ist eins. Letzteres ist ein unausbleibliches Symptom jener Erkenntniss.[1] Die Rührung und Wonne, welche wir beim Anhören, noch mehr beim Anblicke, am meisten beim eigenen Vollbringen einer edeln Handlung empfinden, beruht im tiefsten Grunde darauf, dass sie uns die Gewissheit giebt, dass jenseits aller Vielheit und Verschiedenheit der Individuen, die das *principium individuationis* uns vorhält, eine Einheit derselben liege, welche wahrhaft vorhanden, ja uns zugänglich ist, da sie ja eben faktisch hervortrat. Wie hiernach das Princip der Welt, der Wille zum Leben, Bejahung des Scheins ist, so ist die Verneinung des Willens der erlösende Rückgang in das Eine.

Schopenhauer steht auf Kant, aber wo er an Kant anknüpft, biegt er ihn. So biegt er den transscendentalen Idealismus in die Lehre von der Maja. Die Erscheinung macht er zu einer blossen Vorstellung in unserem Kopfe, zum Scheine. Darum betrachtete er nur die erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft, welche dieser Auffassung günstiger ist, für den

[1] Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 441.

grundloser Wille. Aber blinder Wille ist Wille ins Blaue — und doch erscheint dieser grundlose Wille in Gesetzen, in Zwecken! Dies Wunder verdeckt sich uns nur dadurch, weil wir statt jenes Willens vor dem Intellect und ohne den Intellect, aus welchem keine enggefügte Ordnung fliessen kann, unwillkürlich ein Analogon unseres Willens denken, aus welchem durch den Intellect Nothwendigkeit stammt.

Was will nun eigentlich dieser blinde Wille, der das Ding an sich ist? Er ist doch wol so blind nicht; denn er will die platonische Idee. Oder, mit Schopenhauer gesprochen,[1] die unmittelbare und daher adaequate Objektität des Dinges an sich, welches selbst der Wille ist, sofern er noch nicht objektivirt, noch nicht Vorstellung geworden, ist die Idee. „Wir würden gar nicht mehr einzelne Dinge, noch Begebenheiten, noch Wechsel, noch Vielheit erkennen, sondern nur Ideen, nur die Stufenleiter der Objektivation jenes einen Willens, des wahren Dinges an sich, in reiner ungetrübter Erkenntniss auffassen, wenn wir nicht als Subjekt des Erkennens zugleich Individuen wären, d. h. unsere Anschauung nicht vermittelt wäre durch einen Leib, von dessen Affektionen sie ausgeht, und welcher selbst nur concretes Wollen, Objektität des Willens, also Objekt unter Objekten ist und als solches, sowie er in das erkennende Bewusstsein kommt, dieses nur in den Formen des Satzes vom Grunde kann, folglich die Zeit und alle anderen Formen, die jener Satz ausdrückt, schon voraussetzt und dadurch einführt. Die Zeit ist bloss die vertheilte und zerstückelte Ansicht, welche ein individuelles Wesen von den Ideen hat, die ausser der Zeit, mithin ewig sind.“ Schopenhauer[2] hat die Stufen der Objektivation des Willens, welche nach seiner Erklärung nichts anderes als Plato's Ideen sind, dargestellt, als niedrigste Stufe die allgemeinen Naturgesetze, als eine zweite die Species im Organischen, als eine dritte den Charakter jedes einzelnen Menschen, der individuell und nicht ganz in dem

[1] Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 205 ff.
[2] Vgl. ebendaselbst I. S. 151 ff.

werden soll, so ist dieser der allgemeinere Begriff, jener der besondere; und es muss also gezeigt werden, welcher artbildende Unterschied zu dem Begriff des Willens hinzutritt, um den Begriff der Kraft aus dem allgemeineren zu erzeugen. Dieser Nachweis ist weder versucht noch so lange möglich, als man den Begriff der Kraft in den Grenzen des bisherigen Sprachgebrauches hält. Jede Zurückführung führt zu einem Allgemeineren; aber Schopenhauer hat nirgends gesagt, wie der Begriff des Willens der allgemeinere ist. Wir kennen unsern Willen, von dem wir als dem Bekanntesten ausgehen sollen, nur als einen solchen, welchen Vorstellungen nicht bloss begleiten, sondern bestimmen; aber in jener Auffassung des Dinges an sich soll der Wille jeder Vorstellung ledig, vor dem Intellect und ohne den Intellect gedacht werden. Unser Wille wirkt auf Motive; aber der Wille zum Leben, das Ding an sich, wirkt grundlos, ohne Motive. Unser Wille wirkt in der Zeit; aber der Wille zum Dasein, das Ding an sich, ist ausser der Zeit. Die vermeintliche Zurückführung ist nur eine Analogie, aber die Analogie muss trügen, weil sie das fallen lässt, was das Wesen unseres Willens ausmacht; sie nimmt den Willen nicht specifisch und daher nicht mehr als Willen, aber in der Anwendung auf die Welt der Kräfte schiebt sie stillschweigend ein Analogon unseres Willens, des Willens in der specifischen Bedeutung, des aus Grund und Zweck bestimmbaren Willens unter, wie z. B. bei der Erklärung der Teleologie in der Natur. Wir hantiren, wenn wir Schopenhauer lesen, von selbst mit dem Willen, wie wir ihn kennen; aber wir sollten ihn nur nehmen, wie wir ihn nicht kennen. In dieser Amphibolie liegt das *πρῶτον ψεῦδος*. Wille ohne Vorstellung, ohne Grund im Antrieb, ohne Zweck im Auge, seien diese nun hell gedacht oder dunkel empfunden, ist kein Wille; im Leben heisst ein solcher Caprice; *stat pro ratione voluntas.* Der Wille zum Dasein, der Wille zum Leben ist, wie Schopenhauer es oft wiederholt,[1]

[1] Vgl. die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 127.

dahin zusammen. Die Kraft, die vor der Vernunft steht, ist noch kein Wille und das Spiegelbild des grundlosen Willens kann nicht die in sich einstimmige Idee sein. Schopenhauers Princip, der Wille zum Leben, ist eine Metapher.

Schopenhauer bezeichnet die Welt der Vorstellung als Objektität des Willens und sagt demgemäss: mein Leib ist die Objektität meines Willens. Was ich als anschauliche Vorstellung meinen Leib nenne, nenne ich, sofern ich desselben auf eine ganz verschiedene, keiner anderen zu vergleichende Weise mir bewusst bin, meinen Willen.[1] Schopenhauer hat diesen Ausdruck, der Bedeutendes in sich birgt, absichtlich gewählt; er tadelt es,[2] dass Kant nach dem Begriff der Causalität, der nur für die Erscheinung gilt, auf das Ding an sich schliesst und die intelligible Freiheit, das Ding an sich, causal werden lässt. Daher soll auch der Wille zum Leben nicht causal gefasst werden, sondern er wird nur Objekt des nach Zeit und Raum und Causalität vorstellenden Subjektes. Die Objektität ist der Ausdruck für die Vorstellung und weiter nichts. Der Wille selbst ist zeitlos; er liegt[3] als solcher und gesondert von seiner Erscheinung betrachtet ausser der Zeit und dem Raume, und kennt demnach keine Vielheit, ist folglich einer; doch nicht wie ein Individuum, noch wie ein Begriff Eins ist; sondern wie etwas, dem die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit, das *principium individuationis*, fremd ist. Die Vielheit der Dinge in Raum und Zeit, welche sämmtlich seine Objektität sind, trifft daher ihn nicht und er bleibt ihrer ungeachtet untheilbar. Sein Hervortreten in die Sichtbarkeit, seine Objektivation hat so unendliche Abstufungen, wie zwischen der schwächsten Dämmerung und dem hellsten Sonnenlichte, dem stärksten Tone und dem leisesten Nachklange sind. Aber noch weniger, als die Abstufungen seiner Objektivation ihn selbst unmittelbar

[1] Die Welt als Wille und Vorstellung. S. 122. S. 129.
[2] Ebendaselbst S. 595 ff. vgl. S. 200.
[3] Nach Seite 152. 170. 191 f. 196.

der Species begriffen ist. Wenn der grundlos und ins Unendliche strebende Wille Stufen der Objektivation zum unmittelbaren und adaequaten Ausdruck hat, wenn Stufen nichts bezeichnen als Darstellungen grösserer und steigender Vollendung,[1] aber Vollendung zu seinem Mass die Idee des Vollkommenen oder des Guten hat, wie diese auch bei Plato an der Spitze steht: so bleibt uns für den blinden Willen zum Leben nur eine doppelte Wahl. Entweder ist er der empedokleische mit Würfeln von tausend Seiten und tausend Augen spielende und immer treffende Zufall, und dann gebührt ihm nicht der Name des Willens, oder er nimmt, wie unser Wille, Grund und Zweck in sich auf und ist nicht vor dem Intellect, sondern selbst Vernunft; und der blinde Wille wird sehend. Jenes ist oben an sich als undenkbar dargethan.[2] Dagegen ist das letzte die nothwendige Consequenz, so lange wir in den platonischen Ideen, dem unmittelbaren und adaequaten Spiegelbild des Willens, einen Sinn lesen, wie doch Schopenhauer thut. „Das Wort Idee," sagt er,[3] „ist bei mir immer in seiner ächten und ursprünglichen von Plato ihm ertheilten Bedeutung zu verstehen. — — Ich verstehe also unter Idee jede bestimmte und feste Stufe der Objektivation des Willens, sofern er Ding an sich und daher der Vielheit fremd ist, welche Stufen zu den einzelnen Dingen sich allerdings verhalten, wie ihre ewigen Formen oder ihre Musterbilder." So lange Schopenhauer das Gute als absolute Idee verneint und einen trivialen Begriff nennt:[4] so lange sind seine Ideen nicht Plato's Ideen; denn das Haupt derselben ist die Idee des Guten, die nicht aus dem blinden Willen, sondern aus dem königlichen Verstande stammt und, wie man sich leicht aus Plato's Phaedon überzeugen kann,[5] den Begriff des innern Zweckes stillschweigend in sich trägt.

Wir fassen das Ergebniss der bisherigen Erörterung kurz

---

[1] Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 199.
[2] S. Bd. II. S. 62 ff. [3] A. a. O. S. 154.
[4] Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 265.
[5] p. 98 ff. St.

Ursache hat, da solche Erscheinungsstufe des Dinges an sich, des grundlosen Willens ist.

Es ist nothwendig, dieser Lehre von dem erscheinenden Willen, von der Objektität des Willens durch den Schleier des Wortes hindurch auf den Grund zu sehen.

Wir fassen unseren Willen als strebend und darin als causal auf; aber der Wille zum Leben als das Ding an sich, und als solcher der Zeit und dem Raum und der Causalität enthoben, darf nicht als causal gedacht werden. Darum tritt bei Schopenhauer eine eigene Kategorie auf, unter der der Wille zum Leben in die Vorstellung tritt, die Objektität, wie z. B. der Leib die Objektität des Willens heisst. Das Wort ist neu und mit Fleiss ausgeprägt. Denn selbst Objektivation, ein Wort, das Schopenhauer nur bisweilen vom Willen aussagt, würde schon eine causale Thätigkeit bezeichnen, durch welche der Wille sich zum Gegenstand der Vorstellung macht. Ist nun wirklich mit dem neuen Wort auch der alte Begriff der Causalität von dem Willen zum Dasein, der das Ding an sich ist, ausgeschlossen?

Der Wille zum Leben wird sichtbar, erkennbar; das besagt die Objektität. Was macht ihn erkennbar? Entweder thut es der Wille oder die Vorstellung oder beide zusammen. Vielleicht läge dem gewöhnlichen Verständniss die letzte Annahme am nächsten. Aber da der Wille zum Leben als das Ding an sich überhaupt nicht causal sein darf, so bleibt nur übrig, dass die Sichtbarkeit, die Erkennbarkeit des Willens zum Leben allein durch die Vorstellung gewirkt werde. Ihre Formen und nur ihre Formen sind in Kants Sinne Raum und Zeit und Causalität, und Schopenhauer nennt in der That diese ihm nur subjektiven Formen das *principium individuationis*. Nur durch sie entsteht die Vielheit und daher giebt es auch nur durch sie Individuen. Thut denn der Wille nichts dazu, dass er in Raum und Zeit übergeht, und liegt in ihm kein Antheil an dem individuirenden Princip? Die Vorstellung verfährt nicht willkürlich, wenn sie Gegebenes auffasst und z. B. die Indivi-

treffen, trifft ihn die Vielheit der Erscheinungen auf diesen verschiedenen Stufen, d. i. die Menge der Individuen jeder Form oder der einzelnen Aeusserungen jeder Kraft, da diese Vielheit unmittelbar durch Zeit und Raum bedingt ist, in die er selbst nie eingeht. In allen Kräften der unorganischen und allen Gestalten der organischen Natur ist es einer und derselbe Wille, der sich offenbart, d. h. in die Form der Vorstellung, in die Objektität, eingeht. Seine Einheit muss sich daher auch durch eine innere Verwandtschaft zwischen allen seinen Erscheinungen zu erkennen geben. Diese nun offenbart sich auf den höheren Stufen seiner Objektität, wo die ganze Erscheinung deutlicher ist, also im Pflanzen- und Thierreich, durch die allgemein durchgreifende Analogie aller Formen, den Grundtypus, der in allen Erscheinungen sich wiederfindet, wie ihn z. B. die vergleichende Anatomie in der Einheit des Planes nachweist. Alle Theile der Natur kommen sich entgegen, weil ein Wille es ist, der in ihnen allen erscheint, die Zeitfolge aber seiner ursprünglichen und allein adaequaten Objektität, den Ideen, ganz fremd ist. Der Boden bequemte sich der Ernährung der Pflanzen, diese der Ernährung der Thiere, diese der Ernährung anderer Thiere, ebensowol als umgekehrt alle diese wieder jenen. Wie der Instinkt ein Handeln ist, gleich dem nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denselben, so ist alles Bilden der Natur gleich dem nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denselben. Denn in der äussern wie in der innern Teleologie der Natur ist, was wir als Mittel und Zweck denken müssen, überall nur die für unsere Erkenntnissweise in Raum und Zeit auseinander getretene Erscheinung des mit sich selbst so weit übereinstimmenden einen Willens. Der Wille weiss stets, wo ihn Erkenntniss beleuchtet, was er jetzt, was er hier will; nie aber was er überhaupt will. Jeder einzelne Akt hat einen Zweck, das gesammte Wollen keinen; eben wie jede einzelne Naturerscheinung zu ihrem Eintritt an diesem Ort, zu dieser Zeit, durch eine zureichende Ursache bestimmt wird, nicht aber die in ihr sich manifestirende Kraft überhaupt eine

tige Wirkung oder das künftige Ganze anticipirenden Gedanken möglich ist, und der Gedanke darin causal ist. Da nun Schopenhauer weder den Gedanken im Willen brauchen und dulden kann, denn der Wille ist vor dem Intellect, noch die Causalität in dem Willen, der das Ding an sich ist: so muss er den Zweck anders erklären. Wir betrachten daher die Lösung des Problems, welche oben gegeben ist. Alle Theile der Natur, heisst es sehr einfach, wenn nicht zu einfach, kommen einander entgegen, wie sich z. B. der Boden der Ernährung der Pflanzen bequemt, weil Ein Wille in ihnen allen erscheint, die Zeitfolge aber seiner ursprünglichen und allein adaequaten Objektität, den Ideen, ganz fremd ist. Zweierlei wird dem Leser nicht entgehen. Es ist einmal in diesem Zusammenhange vorausgesetzt, dass der Eine Wille, der in den Theilen e r s c h e i n t, sie auch treibt, einander entgegenzukommen, also darin causal ist. Dann hüpft der zweite Grund leichten Fusses über die ungelöste Frage hinweg, wie es geschehen könne, dass im Zweck die Zukunft, etwas, was noch nicht ist, causal werde. Die Idee, deren Abbild sich zweckmässig gestaltet und als zeitliches Wesen sich entwickelt, müsste für die oben behandelte Umkehr des Causalnexus einen erklärenden Grund enthalten. Dieser könnte nur darin gefunden werden, dass die Zeitfolge den Ideen ganz fremd ist. Aber aus dieser Gleichgültigkeit gegen Raum und Zeit lässt sich unmöglich eine reale Herrschaft, ein Sieg über die Bedingungen der Zeit schliessen; es lässt sich aus dieser metaphysischen Bestimmung, die höchstens eine Erhabenheit über Raum und Zeit ist, nicht einsehen, wie die Idee es anfängt, dass auf dem Gebiete des Zweckes — mag die Zeit auch immerhin nur für eine subjektive Form gelten — die Wirkung als die Ursache, das Posterius als das Prius erscheint. Es wird diesem Mangel durch die Behauptung nicht abgeholfen, dass die innere Zweckmässigkeit überall nichts sei, als die für unsere Erkenntnissweise in Raum und Zeit auseinandergetretene Erscheinung des mit sich selbst übereinstimmenden Einen Willens. Diese Uebereinstimmung des Willens mit sich verräth

duen zählt; sie hält sich durch die Sache gebunden, so viele und nicht mehrere und nicht wenigere zu zählen. Woher stammt ihr dieser zwingende Anweis des Gegebenen, welcher sie aus sich heraus und zuletzt zum Ding an sich hinzeigt? Wäre die Vielheit, die Zahl dem Dinge an sich gänzlich fremd, so müsste unsere Vorstellung einer Glaskugel mit unzähligen Facetten gleichen, welche denselben Einen Gegenstand vielfach wiederspiegelt. Wenn uns davon nichts bekannt ist, auch sich wiederholende Spiegelbilder und wirkliche Individuen kenntlich unterscheiden: so muss doch im Willen zum Dasein ein Antheil des Grundes liegen, dass er so und nicht anders und in dieser Zahl sichtbar wird. Ehe er Objekt, Objektität werden kann, muss er sich so weit fügen, dass er sich in Raum und Zeit fassen und wiederum so und nicht anders in Raum und Zeit darstellen lässt.

Wenn die platonische Idee der unmittelbare und adaequate Ausdruck des Willens zum Leben ist, so ist sie wenigstens immer als causal gedacht, da sie sich den Dingen mittheilt. Ferner sind die platonischen Ideen unterschieden, wie die Geschlechter oder Arten der Dinge. Wenn sie nun die adaequate Objektität des Willens heissen, so folgt, dass der Wille sie unterschieden will; und mögen sie selbst nur seiend, nur wie ein stehendes Jetzt gedacht werden, der Wille ist der Grund der unterschiedenen ewigen Bilder; er ist causal in der Differenz. Dass zwischen den Willen zum Leben als das Ding an sich und die bewegliche, vergängliche Vielheit der Individuen die Objektität zwischengeschoben wird, enthebt den Willen den Beziehungen zu Raum und Zeit nicht, die dann entstehen, wenn die ewigen Musterbilder formen.

Am wichtigsten ist es, die Objektität des Willens in den Bildungen zu betrachten, in welchen Schopenhauer die innere Zweckmässigkeit anerkennt und mit Liebe aufsucht und anschauet als rechtes Beispiel des Willens zum Leben. Es ist oben gezeigt worden,[1] dass der Zweck nur durch den die künf-

[1] S. Bd. II. S. 23 f. 62 ff.

Man ist versucht, Schopenhauers Begriff vom Gewissen ebenfalls eine Metapher zu nennen; denn ein solches Gewissen, welches sich nur auf den Willen vor dem Intellect, auf die Freiheit vor der Vernunft, auf das *esse*, in dem wir uns vorfinden, und nicht auf das *operari* bezieht, das wir mit unserem Bewusstsein begleiten und vor der That durchdenken können, ein solches Gewissen, welches keine Verantwortlichkeit einzelner Handlungen kennt, sondern nur die Verantwortung des ihm selbst unbewussten Grundwollens, ein solches Gewissen, welches nur die aus der eigenen Handlungsweise entstehende und immer intimer werdende, uns selbst überraschende Bekanntschaft unseres im blinden Drang des vorzeitlichen Willens gesetzten Selbst ist, ein solches Gewissen, welches darum nicht eigenthümlich menschlichen Ursprunges ist, weil z. B. jede Thierart, aus dem blinden Willen zu ihrem Dasein entsprungen, einen ähnlichen Gegenstand des Gewissens haben müsste, wenn in ihr nur der cerebrale Intellect so weit reichte, ein solches Gewissen ist wenigstens nicht das Gewissen, das sonst so heisst und als ethische Thatsache gilt, jene Gedanken, welche einander verklagen und entschuldigen und das Gesetz in unserem Herzen beschrieben bezeugen sollen.

Dass der Mensch, sagt Schopenhauer, ein solcher ist, wie er sich aus den Handlungen ergiebt, und kein anderer, das ist es, wofür er sich verantwortlich fühlt, und hier im Sein und nicht im einzelnen Wollen und Handeln soll die Stelle liegen, welche der Stachel des Gewissens trifft. Den Massstab für die Verantwortlichkeit geben die moralischen Motive, Egoismus, Bosheit, Mitleid. Jedes Sein, so müssen wir es uns also denken, enthält sie in dieser oder jener Mischung eingefleischt und darnach handelt das Individuum unwandelbar, und nur die Vorstellungen, die zu Motiven dienen können, werden berichtigt, aber der Mensch wird nicht gebessert. Und doch will es uns bedünken, dass niemand ein so consequenter Pessimist ist, um nicht auch hier noch — vielleicht selbst im Widerspruch mit seinem System — moralische Hoffnungen zu haben. Schopen-

vielmehr den consequenten Gedanken, aus dem sie entspringt, dessen aber der Wille vor dem Intellect nach dem Princip entbehren soll. Aus dem Einen geht nimmer Zweckmässigkeit hervor, wenn sich nicht das Eine im Vielen durchführt, aber dazu muss das Viele mit dem Einen ursprünglich sein und mit ihm zusammenhängen, das da nicht Statt hat, wo das Eine das Ding an sich ist, aber das Viele nur aus dem subjektiven *principium individuationis* stammt. Es hilft nichts, für den blinden Drang des Willens, der doch zweckmässig erscheint, den Instinkt der Thiere als Beispiel anzuführen; denn der Instinkt beruht auf dem vorausgesetzten objektiven innern Zweck des Lebens. Hiernach zeigt sich trotz Schopenhauers Behauptung an seinen eigenen Gedanken, dass der Wille, der sich objektivirt, Causalität und Vernunft zumal ist, und die Objektität des Willens, die jede Beziehung desselben auf Raum und Zeit und Causalität ausschliessen und der Vorstellung zuweisen soll, ist eine nichts erklärende Metapher, von dem in anscheinender Ruhe gegebenen Gegenstande des Gesichtes hergenommen.[1]

---

[1] Dass wirklich die Objektität nichts erklärt, indem sie alles erklären will, erhellt z. B. aus folgender Stelle (die Welt als Wille und Vorstellung I. S. 129): „Obgleich jede einzelne Handlung unter Voraussetzung des bestimmten Charakters nothwendig bei dargebotenem Motiv erfolgt, und obgleich das Wachsthum, der Ernährungsprocess und sämmtliche Veränderungen im thierischen Leibe nach nothwendig wirkenden Ursachen (Reizen) vor sich gehen: so ist dennoch die ganze Reihe der Handlungen, folglich auch jede einzelne, und ebenso auch deren Bedingung, der ganze Leib selbst, der sie vollzieht, folglich auch der Process, durch den und in dem er besteht, nichts anderes, als die Erscheinung des Willens, die Sichtbarwerdung, Objektität des Willens. Hierauf beruht die vollkommene Angemessenheit des menschlichen und thierischen Leibes zum menschlichen und thierischen Willen überhaupt, derjenigen ähnlich, aber sie weit übertreffend, die ein absichtlich verfertigtes Werkzeug zum Willen des Verfertigers hat, und dieserhalb erscheinend als Zweckmässigkeit d. i. die teleologische Erklärbarkeit des Leibes." Das: „Hierauf beruht" etc. heisst auf dem Worte der Objektität beruht etc. und nichts mehr; denn die reale Macht des Begriffes ist nirgends gezeigt. Die Objektität des Willens ist schier unverständlich, wenn wir ihm nicht unterschieben, was wir ihm nicht leihen dürfen — Causalität und Zweckgedanken.

Liebe ist in dieser tief anklingenden Sehnsucht nach dem Einen nicht. Es bedarf nicht der Erwähnung, dass die christlichen Mystiker, die ihr Leben mit Christo in Gott bergen, keine Zeugen dieses Einen sind.

Dies ist in Kurzem das Ergebniss eines Idealismus, der in der blossen Vorstellung von Raum und Zeit das individuirende Princip sucht, aber das wahre *principium individuationis*, den inneren Zweck, als ein ursprüngliches Princip verschmäht, der den Willen ohne den Zweck gründet und die intelligible Freiheit aus dem Willen vor dem Intellect schöpfen will, eines Idealismus, der ohne die intelligible Idee den blinden Willen zum Leben den Dingen zum Grunde legt.

Wie kommt es denn, dass dessenungeachtet Schopenhauer, der, wie in derber Polemik, so in zarter Auffassung des Dichterischen ein Meister ist, von seinem Princip her auf psychologische Erscheinungen nicht selten ein überraschendes Licht wirft? Der Wille zum Leben vorzeitlich, vor der Vernunft, das Princip des Systems, widerlegt sich selbst, wie wir gesehen haben: und zwar, wenn unsere Untersuchungen uns nicht täuschten,[1] sammt seinem Zwillingsbruder, jenem transscendentalen Idealismus, der die Erscheinungen in Schein verkehrt. Aber der Wille zum Leben, zeitlich genommen, mit den Vorstellungen und in den Vorstellungen thätig, kommt dem Triebe der Selbsterhaltung gleich, welchen die Stoiker und Spinoza für den Grundtrieb der Seele ansahen und welcher der Mittelpunkt eines das Uebrige nach sich ziehenden Zweckes ist, und hat als solcher grosse Bedeutung. Indem Schopenhauer das Princip seines Systems in der Erfahrung belegen wollte, beleuchtete er und deutete er psychologische Erscheinungen der Selbsterhaltung, welche jedoch, wie wir zeigten, für den nackten und blinden vorzeitlichen Willen zum Leben ein falsches Analogon bilden.

10. Aus der beschränkten Frage nach dem metaphysischen

[1] Vgl. Bd. I. über Raum und Zeit S. 156 ff.

hauer geht wenigstens darauf aus, das Mitleid im Leben zu mehren, wie durch Empfehlung von Gesetzen und Strafen gegen die Thierquälerei, also das Mitleid in die Sitte einzusenken. Ohne Frage stärkt er in diesem Streben eine moralische Triebfeder und berichtigt nicht bloss die Vorstellungen des Intellectes.

Wenn Schopenhauer das Mitleid zum alleinigen Ursprung alles Guten macht, aller Menschenliebe und selbst der freien Gerechtigkeit: so hat, um beim Letzten stehen zu bleiben, die objektive Seite der Gerechtigkeit, sittliche Zwecke wahrend, auf klarer Erkenntniss ruhend, sicherlich eine andere Quelle, als die sympathische Regung des Mitleids.

Endlich hat nach Schopenhauer die Verneinung des Willens, die Selbstverleugnung, doch in der Erkenntniss ihren Grund und ihre Triebfeder, in der Durchschauung des *principium individuationis*, in der Heilung von dem Blendwerke der Maja, das uns Vieles vorspiegelt, da nur das Eine die Wahrheit ist. Der transscendentale Idealismus wirkt hier ethisch. Der Intellect, der von dem Willen zum Werkzeug nachgeborene, erklärt sich hier gegen den Willen zum Leben und setzt seine Erklärung wider die aus dem Princip folgende Bejahung des Willens durch. Wir überlassen diese Consequenz dem System. Nur Eins heben wir hervor. Die Verneinung des Willens, die Schopenhauer in indischen Büssern und in dem Gekreuzigten, in Buddhisten und christlichen Mystikern anschauet, ist der erlösende Rückgang in das Eine. Aber welches Eine kann dies im Zusammenhang der Lehre sein? Doch nur das Eine vor dem Intellect, es ist der Rückgang in den Willen zum Leben, aus dessen Erscheinung der Enttäuschte herauswollte. Weil das Eine, der blinde Wille zum Leben, keinen Gedanken zum Inhalt hat, keine Vernunft, keine Weisheit, keine Wahrheit, auch keine Liebe, die der Wille der Weisheit ist: so laufen wir mit dem Rückgang in das Eine wieder ins Blinde und insofern ins Leere; und eine Versöhnung des Gedankens mit dem Gedanken im Grunde der Dinge oder des Willens mit der

XI. DIE REALEN KATEGORIEN AUS DEM ZWECK.

---

1. Die oben abgeleiteten Kategorien sind die allgemeinen Formen der Begriffe, inwiefern dem Denken und dem Sein gleicher Weise die Bewegung zum Grunde liegt.

Durch ihren Ursprung sind sie nothwendig, aber durch die unermessliche Möglichkeit der sie erzeugenden That von dem weitesten Umfang. Sie vermögen die Erfahrung in sich aufzunehmen, weil diese, wie gezeigt worden ist, auf der Bedingung der Bewegung ruht. Sie begrenzen sich auf diesem Wege im Einzelnen und verwachsen mit neuen Bestimmungen, ohne die erste und allgemeine Grundlage aufzugeben. Jene Kategorien ziehen sich daher wie die Grundfäden durch das dichteste und reichste Gewebe unserer Vorstellungen hindurch und bilden den eigentlichen Halt des Gewirkes.

Die gewonnenen Grundbegriffe werden nun durch den Zweck näher bestimmt, wie das Allgemeine durch einen artbildenden Unterschied. Wie jene, entspringt der Zweck in der geistigen Welt und wird in der leiblichen wiedergefunden. Es ist schon oben angedeutet, wie er mit der Anschauung der Bewegung verschmilzt. Wie gestalten sich nun jene Begriffe, wenn der Zweck sie durchdringt und ihre Elemente um ein neues Centrum sammelt?

Grunde der menschlichen Freiheit wurden wir in einen grösseren Zusammenhang geführt, in welchem wir die intelligible Freiheit, sonst um der Ethik willen gelehrt, in einen unethischen Determinismus umschlagen sahen. Wir forderten die Fähigkeit des menschlichen Willens, sich durch ein vernünftiges Motiv bestimmen zu lassen, und unsere letzte Untersuchung mag als ein indirekter Beweis für diese Forderung gelten. Nur ein solcher Determinismus durch die Gründe der Vernunft macht es möglich, dass der Wille seine Freiheit in der Einheit mit dem Ursprung seiner Bestimmung wiederfinde.

Es ist ein Zeichen des Verrückten, sich überall nicht mehr durch vernünftige Gründe bestimmen zu lassen; aber das Zeichen des Freien, der vom Bösen los ist, dass er auf nichts mehr hört, als auf die Stimme der Vernunft, nicht auf Begierden noch Leidenschaften, sondern auf das ethische Motiv.

Eine Frage bleibt dabei unbeantwortet, auf welche die intelligible Freiheit hinzielt, die Frage, wie und wo entspringt der Kern des Charakters, der die selbstgewisse Persönlichkeit bildet, jene entschiedene und entscheidende Gestalt des allgemeinen Wollens, welche sich dem besondern aufzuprägen pflegt. Wir kommen dieser Frage bis jetzt kaum psychologisch nahe, viel weniger metaphysisch.

So ist denn nach dem Ertrag unserer Betrachtungen der erkannte und gewollte Zweck das Wesen des Ethischen; und darum geht alle ethische Geschichte des Menschengeschlechtes dahin, die Erkenntniss zu erweitern und zu vertiefen, die Organe des Willens zu mehren und zu steigern, und den Willen selbst in dieser wachsenden Macht der Vernunft richtig und nachhaltig zu bestimmen.

XI. DIE REALEN KATEGORIEN AUS DEM ZWECK.

---

1. Die oben abgeleiteten Kategorien sind die allgemeinen Formen der Begriffe, inwiefern dem Denken und dem Sein gleicher Weise die Bewegung zum Grunde liegt.

Durch ihren Ursprung sind sie nothwendig, aber durch die unermessliche Möglichkeit der sie erzeugenden That von dem weitesten Umfang. Sie vermögen die Erfahrung in sich aufzunehmen, weil diese, wie gezeigt worden ist, auf der Bedingung der Bewegung ruht. Sie begrenzen sich auf diesem Wege im Einzelnen und verwachsen mit neuen Bestimmungen, ohne die erste und allgemeine Grundlage aufzugeben. Jene Kategorien ziehen sich daher wie die Grundfäden durch das dichteste und reichste Gewebe unserer Vorstellungen hindurch und bilden den eigentlichen Halt des Gewirkes.

Die gewonnenen Grundbegriffe werden nun durch den Zweck näher bestimmt, wie das Allgemeine durch einen artbildenden Unterschied. Wie jene, entspringt der Zweck in der geistigen Welt und wird in der leiblichen wiedergefunden. Es ist schon oben angedeutet, wie er mit der Anschauung der Bewegung verschmilzt. Wie gestalten sich nun jene Begriffe, wenn der Zweck sie durchdringt und ihre Elemente um ein neues Centrum sammelt?

2. Was der Zweck entwirft, wie die Form, was er zur Verwirklichung fordert, wie die Materie, was er richtet, wie die wirkende Ursache, nennen wir im weiteren Sinne seine Mittel. Aber im engeren heisst die wirkende Ursache, dem Zwecke dienend, Mittel. Sie ist es in vorzüglicher Weise, da die Bewegung auch Materie und Form bedingt. Inwiefern sich die Zweckthätigkeit in einer wirkenden Ursache fixirt und diese sich aneignet und besitzt, erscheint der Zweck selbst als physische Ursache. Das Organ muss seinen Zweck vollziehen. Es ist z. B. das Gesetz des Auges, dass es sehe, in demselben Sinne, wie es (innerhalb der wirkenden Ursache) ein Gesetz des Spiegels ist, dass er den Lichtstrahl zurückwerfe. Erst der eindringende Gedanke erkennt den Unterschied. Das Mittel wird zur blossen wirkenden Ursache herabgesetzt, wenn zwar die Thätigkeit vollzogen, aber der Zweck nicht erreicht wird. Wenn z. B. das Auge in die Welt hineinstiert, wenn das offene Ohr die Töne vorübergleiten lässt, wenn die Gedanken im Wachen träumen: so sinkt das zweckvolle Organ zu einer blossen physischen Potenz, das sinnvolle Mittel zu einer blinden Ursache herab.

3. Die Substanz der wirkenden Ursache ward als ein in sich geschlossenes Ganze verstanden, und zwar durch die Nachbildung des eigenthümlichen Entstehungsgesetzes, das ihm zum Grunde liegt. Wenn nun dies Bildungsgesetz durch den Zweck bestimmt wird, so ergiebt sich aus dem allgemeinen Begriff der Substanz entweder der Begriff der Maschine oder des Organismus.

In der Maschine (dem Mechanismus) arbeitet der Zweck, aber wie ein von aussen gegebener. Stoff, Form und bewegende Ursache sind in der Maschine wie drei verschiedene Dinge an einander gebracht. Zwar sind sie für einander bestimmt; aber der sie bestimmende Zweck ist ihnen eine fremde Macht, ein äusserer Zwang. Nach dem Zweck wird der Stoff gewählt, die Form entworfen, die Bewegung mitgetheilt. Die Theile bestehen für sich; das Ganze wird aus den Theilen zu-

dem Wesen der fortschreitenden Bewegung die Vielheit das Nächste, und die Aufgabe war zu zeigen, wie sich diese Vielheit zur Einheit zusammenfasst. Es geschah durch dasselbe Princip, aber durch eine Gegenbewegung. Innerhalb des wirkenden Zweckes dagegen dreht sich das Verhältniss um. Der Gedanke, mithin die in einen lebendigen Punkt zusammengedrängte Einheit, ist das Erste, und der Zweck verwirklicht sich nur, indem der Gedanke sich äussere Thätigkeiten unterwirft und das Bildungsgesetz der Sache bestimmt. Diese Vielheit in der Einheit ist hier Aufgabe, wie dort die Einheit in der Vielheit.

Auf dem Gebiete der wirkenden Ursache entsteht die Einheit durch das Continuum der Bewegung, durch die nach einem gemeinsamen Punkt gerichtete Anziehung, aber immer durch eine blinde Kraft, und die logische Einheit stammt aus der so vorgebildeten realen. In dem verwirklichten Zwecke verhält es sich umgekehrt. Die Einheit ist ursprünglich Einheit des Gedankens, und der Verstand hat diese nur wiederzufinden, wenn sie sich äusserlich dargestellt hat.

Die Vielheit innerhalb der wirkenden Ursache bedurfte der Einheit, wenn sie nicht ins Unendliche zerstieben sollte. Die Möglichkeit dieser Einheit ging aus der Gegenbewegung hervor. Im Zwecke bedarf wiederum die Einheit des Gedankens, wenn sie nicht wie ein Schatten der Vorstellung verfliegen soll, der Dinge und der Thätigkeiten. Die Möglichkeit dieses Vorganges wird durch die dem Denken und Sein gemeinschaftliche Bewegung und die mittelst derselben erworbene Herrschaft über die Erfahrung bedingt.

Diese Einheit des Zweckes erscheint in der Mechanik und im Organismus, jedoch auf verschiedene Weise, wie bereits ist angedeutet worden. So löst sich das alte Problem der Einheit in der Vielheit auf dem Gebiete des Zweckes durch den Gedanken selbst, und die organische Einheit ist seine höchste Darstellung.

Beispiele zeigen die Stufenfolge. Man vergleiche etwa in-

der einen Seite den bis in die kleinsten Falten des Organismus beobachteten Zweck, auf der andern seine Annahme der individuellen Monaden vor Augen. Kant hellte den Unterschied der beiden Begriffe auf, und man kann darin immer nur auf ihn verweisen.[1]

In den Sprachgebrauch hat sich indessen eine Verwirrung eingeschlichen. Kant spricht von Naturmechanismus, wo gerade alle Zwecke verneint und die Erscheinungen nur aus der wirkenden Ursache erklärt werden. Wir sprechen ebenso von mechanischer Gewohnheit, von Mechanismus der Methode, von mechanischem Gedächtnisswerk u. s. w., indem wir dabei nur an den Druck und Stoss der treibenden Ursachen, oder, was dasselbe ist, an die blinde Gewalt der Zeitreihe denken. Der Name ist zu gut für die Sache. Es ist darin nur die Eine Seite der Maschine, die gedankenlose Kraft, betrachtet, aber nicht auch die andere, der geistige Zweck.

4. Die näheren Bestimmungen der übrigen Kategorien liegen bereits in der eben bezeichneten Anschauung des durch den Zweck regierten Mechanismus und Organismus.

Oben wurde dem Princip gemäss die Einheit in der Vielheit als die fixirte Bewegung begriffen. Aus der erzeugenden Bewegung floss nothwendig die Vielheit, aus der Möglichkeit der real zusammenhaltenden und logisch zusammenfassenden Bewegung entsprang die über die Vielheit übergreifende Einheit. Der für den zerlegenden Verstand entstehende Widerspruch der Einheit und Vielheit wurde auf diese einfache Anschauung zurückgeführt und schien sich innerhalb der wirkenden Ursache in der Grundforderung der Untersuchung, dem Continuum der Bewegung, zu lösen.

Die logische Einheit der Vielheit bildete die reale nach, und die reale beruhte im letzten Grunde auf dem constanten Bildungsgesetz. Innerhalb der wirkenden Ursache war nach

partibus usque in infinitum. Atque in eo consistit discrimen inter naturam et artem, hoc est inter artem divinam et nostram.“

[1] Vgl. Kritik der Urtheilskraft. 1790. S. 285 ff. Werke IV. S. 255 ff.

sentlichen an den nothwendigen Forderungen, die der Zweck des Ganzen macht, wenn er sich anders erfüllen oder erhalten soll. Die weiten Namen der Substanz und Accidenz werden meistens stillschweigend von dem Gedanken des Zweckes erfüllt.

Die Glieder empfangen durch den eigenthümlichen, wenn auch untergeordneten Zweck, den sie vollziehen, einen eigenen Mittelpunkt und ein besonderes Leben, das zwar im Leben des umschliessenden Ganzen wurzelt, aber in einer gewissen Selbständigkeit hervortritt.

Auf diese Weise hat der gliedernde Zweck eine doppelte Thätigkeit, indem er ebensowol den besonderen Theil in das Leben des Allgemeinen erhebt, als er das allgemeine Ganze zu dem besondern Leben der Glieder ausprägt. So wirkt der Zweck, um mit dem Namen an alte Probleme zu erinnern, generalisirend und individualisirend zugleich.

6. Innerhalb der wirkenden Ursache war die Wechselbeziehung nichts als Einheit der Theile und Eigenschaften oder das Widerspiel der sich begegnenden Kräfte. Durch den Zweck empfängt die Wechselwirkung eine höhere Bedeutung. Da im organischen Ganzen die Glieder gegen einander und gegen das Ganze wechselseitig Zweck und Mittel, Ursache und Wirkung sind: so ist mit Recht von Schelling die Organisation eine höhere Potenz der Kategorie der Wechselwirkung genannt worden. Das Wechselverhältniss der wirkenden Ursache ist ein gegenseitiges Spiel blinder Kräfte; die organische Wechselwirkung hat das schönste Band, den Gedanken als Herrn der Kräfte. In der organischen Wechselwirkung ist das Wechselverhältniss der wirkenden Ursache völlig enthalten, die innere Durchdringung der Theile zum Ganzen, der Eigenschaften zum Dinge. Diese Grundlage ist mit derselben Nothwendigkeit geblieben, wie sich der Zweck nur durch die wirkende Ursache vollzieht. Aber der erste Begriff der Wechselwirkung ist tiefsinnig ausgebildet, indem er die Wechselwirkung des Gedankens in sich aufnimmt, und nun Theil gegen Theil und Theil

nerhalb der wirkenden Ursache die Einheit, die den Stein oder die Thätigkeiten eines neutralen Produktes bindet, mit der Einheit, welche von aussen den Bau und die Bewegungen einer Maschine leitet, und mit der Einheit, die die verschiedenen Funktionen eines lebendigen Organs, z. B. des Auges, zur Erreichung seines Zweckes durchdringt.

5. Mit der Einheit empfängt der Begriff des Ganzen und der Theile eine neue Bedeutung. Schon in der Maschine verhalten sich die Theile nicht mehr gleichgültig gegen einander, durch den Zweck werden sie gegenseitig gefordert. Im Organismus werden die Theile, die äusserlich im Ganzen erschienen, zu Gliedern, die das Leben des Individuums hervorbringt und die wiederum das Leben hervorbringen. Der Gedanke des Ganzen bestimmt die Verrichtungen der Glieder, und die Glieder dienen der Verwirklichung des Ganzen. Die starre Vorstellung des Theiles steigert sich zu dem geistigen Begriff des Gliedes, d. h. des einen eigenthümlichen Zweck vollziehenden Theiles. Die Theile werden vom Ganzen umschlossen, die Glieder vom Leben des Ganzen durchdrungen.

Durch dies Verhältniss ist die Inhaerenz inniger geworden. Wenn oben behauptet wurde,[1] dass der Wechsel der inhaerirenden Accidenzen als gleichgültig gegen die beharrende Substanz aus der Anschauung der wirkenden Ursache nicht folge, und dass sich eine solche Vorstellung erst nachgehends mit dem Verhältniss der Inhaerenz verknüpfe: so erhellt nun hier die unterschiedene Bedeutsamkeit der Theile. Das Wesen liegt in dem Zweck des Ganzen; und es erstrebt seine Verwirklichung gleichsam in verschiedenen Abstufungen der Theile. Diejenigen Glieder oder Glieder der Glieder, ohne welche der Zweck des Ganzen zu nichte geht, sind mit ihm eins, während andere, in einem entfernteren Zusammenhange stehend, wechseln können, ohne das Ganze zu zerstören. Wir messen diese Bedeutung der Thätigkeiten und gleichsam die Grade des We-

[1] S. Bd. I. S. 356 f.

Die organischen Thätigkeiten strömen nicht bloss von dem Leben des Ganzen aus, wie innerhalb der wirkenden Ursache die qualitativen Thätigkeiten von der Substanz, sondern sie gehen auch in dasselbe zurück, indem sie ebenso für das Ganze geschehen, als von dem Ganzen gethan werden.[1] Wenn innerhalb der wirkenden Ursache die Aeusserung der Eigenschaften in das Ding zurückschlägt: so ist das nicht die Bestimmung der Eigenschaft, sondern eine fremde Rückwirkung oder eigenes Unvermögen. In der organischen Thätigkeit ist diese Rückkehr das innerste Wesen.

Innerhalb der bewegenden Ursache sind die qualitativen Thätigkeiten blinde Kräfte, die kein anderes Mass haben als ihre Wirkung. Ihre Macht ist ihr Recht. Die organische Thätigkeit hat durch den Zweck, dessen Werkzeug sie ist, einen Richter. Der Zweck, der erreicht werden soll, ist die Norm, die über die organische Thätigkeit urtheilt, inwiefern sie genügt oder mangelhaft ist. Die organische Thätigkeit soll dem Zweck entsprechen; und es dringt sich von selbst die Frage auf, ob die Thätigkeit dem Zwecke angemessen ist oder nicht. So empfängt die Negation, bis dahin eine blosse Schranke, die Bedeutung des (qualitativen) Mangels, der Privation. Systeme, welche des Zweckes entbehren, haben für die Privation kein Mass und kennen den Begriff im eigentlichen Sinne nicht.[2]

Es ist oben gezeigt worden,[3] inwiefern auch die Unterschiede im Wesen Eigenschaften heissen. Hier braucht nur angedeutet zu werden, dass diese Unterschiede durch den Zweck

[1] Schelling transscendentaler Idealismus. 1800 S. 234: „Die in sich selbst zurückkehrende in Ruhe dargestellte Succession ist die Organisation."

[2] Als Beispiel diene, was Schelling in dem System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere 1804 (aus dem handschriftlichen Nachlass. Werke II. 5. S. 513 ff.) über die Privation als ein Erzeugniss des blossen Imaginirens sagt, indem er den Begriff im Sinne Spinoza's aus dem Bereiche der Vernunfterkenntniss entfernt.

[3] S. Bd. I. S. 345.

gegen Ganzes ein doppeltes innig verschmolzenes Wechselverhältniss, eine ebenso logische als physische Wechselwirkung darstellen. Bei dem Wechselverhältniss der wirkenden Ursache ist die Nachbildung des hinzutretenden Denkens eine zufällige Zugabe; in der organischen Wechselwirkung ist der mit der physischen Ursache eins gewordene Gedanke die innerste Natur des Dinges.

Wenn Organismen, die für sich selbständig sind oder selbständig gedacht werden, in eine organische Wechselwirkung treten, indem sie einen neuen Zweck zusammen verwirklichen: so pflegt diese höhere Einheit System zu heissen. So spricht man vom Sonnensystem, oder in der organischen Geographie vom System eines Gebirges u. s. w. Das Wort, das sonst in unserer Sprache eine logische Organisation ausdrückt, empfängt den Sinn einer realen, wie umgekehrt das Organische aus dem Bereich der leiblichen Welt auf die Weise der Erkenntniss übertragen wird.

7. Wenn aus der Bewegung die Qualität als die wirkende Ursache bestimmt wurde, die an der Substanz haftet: so prägt sich dieser Begriff durch den Zweck zur organischen Thätigkeit aus.

Der alte Inhalt bleibt, aber er wird durch eine geistige Bedeutung gleichsam wiedergeboren. Die Ursache geht von der Substanz aus, wird aber von dem Zweck derselben bestimmt. Wie dies zu verstehen ist, wird an Beispielen leicht erhellen. Wir sagen etwa: das Auge sieht, die Krystalllinse bricht den Lichtstrahl, und sprechen dadurch die Qualität des Auges, der Linse aus. Das Verhältniss ist, im weiteren Sinne genommen, nicht anders, als wenn etwa innerhalb der wirkenden Ursache Anziehung und Abstossung unter dem Gesetze der Polarität u. s. w. als die Qualität des Magnetes angegeben wird. Aber jene organischen Thätigkeiten stehen im Dienste des Zweckes. Das sehende Auge ist des Leibes Licht; die brechende Linse ist der die Strahlen aus der Zerstreuung sammelnde Sinn des Auges.

Die organischen Thätigkeiten strömen nicht bloss von dem eben des Ganzen aus, wie innerhalb der wirkenden Ursache ie qualitativen Thätigkeiten von der Substanz, sondern sie ehen auch in dasselbe zurück, indem sie ebenso für das anze geschehen, als von dem Ganzen gethan werden.[1] Wenn nerhalb der wirkenden Ursache die Aeusserung der Eigenchaften in das Ding zurückschlägt: so ist das nicht die Betimmung der Eigenschaft, sondern eine fremde Rückwirkung der eigenes Unvermögen. In der organischen Thätigkeit ist iese Rückkehr das innerste Wesen.

Innerhalb der bewegenden Ursache sind die qualitativen hätigkeiten blinde Kräfte, die kein anderes Mass haben als hre Wirkung. Ihre Macht ist ihr Recht. Die organische Thäigkeit hat durch den Zweck, dessen Werkzeug sie ist, einen ichter. Der Zweck, der erreicht werden soll, ist die Norm, ie über die organische Thätigkeit urtheilt, inwiefern sie geügt oder mangelhaft ist. Die organische Thätigkeit soll dem Zweck entsprechen; und es dringt sich von selbst die Frage uf, ob die Thätigkeit dem Zwecke angemessen ist oder nicht. So empfängt die Negation, bis dahin eine blosse Schranke, die Bedeutung des (qualitativen) Mangels, der Privation. Systeme, welche des Zweckes entbehren, haben für die Privation kein Mass und kennen den Begriff im eigentlichen Sinne nicht.[2]

Es ist oben gezeigt worden,[3] inwiefern auch die Unterschiede im Wesen Eigenschaften heissen. Hier braucht nur angedeutet zu werden, dass diese Unterschiede durch den Zweck

[1] Schelling transscendentaler Idealismus. 1800. S. 254: „Die in sich selbst zurückkehrende in Ruhe dargestellte Succession ist die Organisation."

[2] Als Beispiel diene, was Schelling in dem System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere 1804 (aus dem handschriftlichen Nachlass. Werke II. 5. S. 543 ff.) über die Privation als ein Erzeugniss des blossen Imaginirens sagt, indem er den Begriff im Sinne Spinoza's aus dem Bereiche der Vernunfterkenntniss entfernt.

[3] S. Bd. I. S. 345.

zu nothwendigen Gliedern werden, die sich in den organischen Thätigkeiten äussern.

8. Es ist oben gezeigt worden,[1] dass der Begriff der Kraft erst im Augenblicke der Wechselwirkung eintritt und zwar da, wo sich zwischen zweien oder mehreren Elementen eine neue Einheit bildet; und wir lehnten in ihm innerhalb der wirkenden Ursachen die Vorstellung einer Tendenz oder eines Strebens ab, welche als Kraft dem einzelnen Dinge eingeboren sei. Wo der Zweck den Begriff der Kraft bestimmt, bleibt jene Grundlage; aber die letzte Vorstellung, die wir dort ausschlossen, gewinnt eine gewisse Wahrheit; denn durch den Zweck ist die Kraft für die künftige Wechselwirkung bestimmt und angelegt, im Mechanischen für einen fremden Gedanken, im Organischen für das eigene Wesen und Leben. Im Mechanismus fordert z. B. die Kraft des Messers zu schneiden die Wechselwirkung mit der Kraft des widerstehenden harten Körpers; aber die Schneide ist für die Theilung des Harten vorgebildet. Im Organischen ist die Kraft erst in der Wechselwirkung da, z. B. des Individuums mit der Bedingung des Lebens. Die Kraft des Auges zu sehen ist mit der Kraft des Lichtes sichtbar zu machen zumal da; aber im Auge ist jene Thätigkeit für die Wechselwirkung angelegt und das Auge erreicht erst in ihr seinen inneren Zweck; daher verlangt das Auge gleichsam nach der Erregung durch das Licht. In diesem Sinn kann man von einer Tendenz, einem *appetitus naturae,* reden. So ist die organische Kraft die für das Leben des Ganzen zu einer bestimmten Wechselwirkung angelegte Kraft.

9. Die Quantität ist oben als extensive und intensive, als continuirliche und discrete Grösse abgeleitet worden. Sie ergab sich als das blinde Erzeugniss der Bewegung, und die Unterschiede, die sich fanden, stammten lediglich aus derselben. Daher geschah es, dass bis dahin, wie dies namentlich an dem Beispiel der geometrischen Aehnlichkeit anschaulich wurde, die

[1] S. Bd. I. S. 363 ff.

Quantität gegen die Qualität gleichgültig erschien. Dieselbe Figur des Dreiecks (sein qualitatives Gesetz) konnte sich in unendliche verschiedene Grössen kleiden. Es tritt nun der Zweck hinein, und die Quantität, die extensive und intensive, wird gebunden; und die Erscheinung vollendet sich erst, wenn die Quantität dem Zwecke so angemessen ist, dass nichts abgenommen und nichts hinzugethan werden kann, ohne den Einklang zu stören. Ueberschuss und Mangel, Plus und Minus werden nach dem Zwecke bestimmt. Das Negative erscheint hier daher analog, wie in der Qualität. Wenn sich oben die Quantität als das äusserliche und darum gleichgültige Element zeigen mochte, so dient sie nun der Wirklichkeit des Begriffes und wird von dieser und den organischen Thätigkeiten zum Ebenmass des Ganzen erhoben.

Hegel[1] hat das Wesen der Quantität darin gefunden, dass „die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit dem reinen Sein, sondern als aufgehoben oder gleichgültig gesetzt wird.“ Da sich nun das Wahre jeder Bestimmung auf der höheren Stufe als Moment erhalten soll, während es als vorgebliche Totalität zu Grunde geht: so müsste sich auch dieser Begriff der Quantität durch die weiteren Gestalten hindurch fortsetzen. Dem ist aber nicht so. Die durch den Zweck bestimmte Quantität ist das Gegentheil jener Definition, welche nur innerhalb der wirkenden Ursache gilt. Es folgt also, dass jene Bestimmung nicht das ursprüngliche Wesen, sondern nur eine einseitige Beobachtung enthält. In der organischen Grösse kann nicht das Wesen der Grösse so untergegangen sein, wie die gegebene Bestimmung völlig untergeht. Die Quantität ruht in der durch die Bewegung erzeugten Anschauung des Raumes und der Zahl; und diese Anschauung mag neue Bestimmungen in sich aufnehmen, immer bleibt sie in ihrem Wesen.[2]

Mit dem Begriff der Intensität verhält sich's ähnlich. Es ist oben gezeigt worden, dass derselben eine auf der Be-

[1] Encyklopaedie §. 99. [2] S. oben Bd. I. S. 284 ff.

wegung beruhende durchgehende Anschauung zum Grunde liegt. Wo zwischen den beiden Factoren der Bewegung ein umgekehrtes Verhältniss stattfindet, wo in kürzerer Zeit ein grösserer Raum oder in längerer Zeit ein kleinerer Raum durchlaufen wird, oder wo im Realen ein dieser Anschauung analoges Verhältniss erscheint: da herrscht der Begriff der (grösseren oder geringeren) Intensität. Der Zweck bindet auch darin, was zunächst als ungebunden erschien. Es pflegt sich der Erfahrung gemäss ein Maximum und Minimum der Intensität zu bilden, das der Zweck erträgt, und ein mittleres Verhältniss, an dem als dem normalen die Intensität gemessen wird. Was unter dem Minimum und über dem Maximum liegt, erscheint als monströs. Nach den mannigfaltigen Zwecken entscheidet hierin die Erfahrung allein, und es bleibt eine Aufgabe der empirischen Forschung, den Zusammenhang zwischen den Grössen der Erscheinung und dem das Ganze bestimmenden Zweck im Einzelnen zu ergründen. Hier lässt sich nur andeuten, wie auch im Grössenverhältniss der Zweck aus Einem Sinn arbeitet und alle Elemente zur zusammenstimmenden Erscheinung führt.

10. Es sind oben[1] die mathematischen Kategorien der Stellung und Reihenfolge (die räumliche Lage und Aufeinanderfolge der Elemente) hervorgehoben worden. Sie bleiben im Mechanischen und Organischen; aber ihre Bedeutung wächst, wenn sie vom Zwecke bestimmt und gebunden werden. Dann entspringt aus ihnen der Begriff der Ordnung oder Anordnung.

11. Wenn sich durch die Vergleichung zweier homogenen Grössen eine Zahl erzeugte, so ergab sich darin das Mass im mathematischen Sinne. Die Bestimmung der Grösse durch den Zweck der Sache ist das Mass im idealen Sinne.[2]

---

[1] S. Bd. I. S. 366.

[2] Vgl. die Unterscheidung in Plato's Staatsmann p. 284 St. Das *σύμμετρον* als das Commensurable im Euklides und die *συμμετρία*, das Ebenmass bei Plato, stellt in demselben Wort die nämliche Abstufung dar.

Jenes wird an die Sache äusserlich herangebracht, dieses liegt in ihrem Wesen. Jenes stammt aus einer fremden Berechnung, dieses aus der Vernunft der Sache. Dort ist das Substrat der Quantität das Erste, hier die Norm des Zweckes (etwas Qualitatives).

Da der Zweck immer ein Vielfaches voraussetzt, das auf einander bezogen wird: so wird das Mass in seiner durchgeführten Herrschaft zum verhältnissmässigen Ebenmass. Erscheinung und Gedanke heben sich hier wechselseitig. Das zum Ganzen zusammenstimmende Mass des Einzelnen ist nichts anderes als die schöne Erscheinung des Begriffes der Zwecke in seiner grossartigen Harmonie. Darin liegt die Lust der Anschauung und die Freude des Gedankens, indem sie sich nirgends in so gleichmässigem Wechselspiel erregen.

Der Uebergang des rein mathematischen in das zweckbestimmte Mass kann in der Geometrie selbst beobachtet werden. Die Grösse der Figuren ist, wie gezeigt wurde, gegen das gestaltende Gesetz gleichgültig. Aber in der analytischen Aufgabe, die durch den Zweck zur Aufgabe wird, zieht eine gegebene Grösse die Bestimmung der übrigen nach sich, wenn der Forderung soll genügt werden. Dies Beispiel ist das einfachste Phänomen des durch den Zweck bestimmten Masses. Mit den reicheren Elementen wächst die Bedeutsamkeit. Das plastische Kunstwerk zeigt das Mass in seiner lautersten Vollendung; und das besonnene Mass verklärt auf dem ethischen Gebiete die Handlung des Menschen, da sich in ihm mit geistiger Kraft die inneren und äusseren Elemente ausgleichen. Plato, der mit dem griechischen Auge des bildenden Künstlers die Welt, das Werk der göttlichen Kunst, betrachtet, hat das Mass in diesem idealen Sinne zum Wesen seiner philosophischen Anschauung erhoben. Wenn er im Gegensatz gegen das sophistische Wort, das den Menschen zum Mass der Welt einsetzt, Gott das Mass aller Dinge nennt: so schliesst sich in platonischem Sinne die Tiefe des Ausdruckes erst dann auf, wenn der

Zweck, der in Gott, dem Guten, ruht, als der Regierer der Weltbildung völlig erkannt wird.[1]

12. Inneres und Aeusseres wird erst durch den Zweck zu einer eigenthümlichen Kategorie. Innerhalb der wirkenden Ursache wird dieser Gegensatz nur auf unseren Sinn bezogen. Was sich ihm verbirgt, heisst ein Inneres, obwol es an sich ebenso ein Aeusseres ist. Im Schall heisst etwa die Wellenbewegung der Luft das Innere der Sache; aber diese Bewegung ist selbst ein Aeusseres, da sie doch erscheint. Man spricht von dem Inneren einer Krankheit, wenn sie in einem umschlossenen Organe des Leibes ihren Sitz hat; aber dies Innere ist an sich ein Aeusseres und Räumliches. Erst mit dem Zweck gewinnt das Innere einen bedeutsameren Sinn, wenn auch der Name nicht ganz entspricht. Es wird nun mit dem Inneren der Sache der Zweck vor seiner Verwirklichung, das, was erst werden soll, bezeichnet.

13. Es ist oben gezeigt worden,[2] dass wir die Vorstellung der Materie empfangen, nicht bilden, und dass, wie weit auch die Bewegung eindringe, ein letzter Punkt unbegriffen bleibt, in dem eine Identität des Seins und der Thätigkeit vorausgesetzt werden muss. Wenn sich die Materie zunächst im Widerstand äussert, so bleibt sie ihrer Natur treu, indem sie auch der apriorischen Speculation widersteht und sich als Beschränkung offenbart. Wo Denken und Sein unterschieden werden, da wird im Sein die Materie als das Substrat stillschweigend mit verstanden. Geht man vom Sein aus, so ist die Materie das Erste und Mächtige. Geht man vom Zweck aus, so erscheint sie als das Zweite und Dienende. Hier ist sie das Nothwendige als das Geforderte, dort als das Herrschende und Fordernde.

Der blosse Gedanke ist zwar ein lebendiger Punkt, aber einsam und ohne Berührung; der Zweck strebt schon über ihn hinaus in die Weite und schafft sich nur in der Materie ein

---

[1] Vgl. oben Bd. I. S. 351. [2] S. Bd. I. S. 250 ff.

leibliches Dasein. Ohne die scheidende, tragende Materie gäbe es keinen Halt des Gedankens und überhaupt kein individuelles Leben.

Da der Zweck immer eine Thätigkeit will, — denn das schlechthin Ruhende erscheint als todt und werthlos — und da sich diese Thätigkeit in einer leiblichen oder geistigen Bewegung äussert, aber die geistige wieder nur besteht, inwiefern sie im Einzelleben haftet und Halt hat: so erscheinen an der Materie, inwiefern sie dem Zwecke dient, zwei Gegensätze, Festigkeit und Beweglichkeit. Der Zweck braucht beide, obwol sie sich widersprechen; und er arbeitet daran, sie für seine Forderungen auszugleichen.

Wie sich der Zweck überhaupt nur auf gegebene Elemente bezieht und nur in der Erfahrung erkannt wird, so tritt hier der unerschöpfliche Reichthum des materiellen Daseins ein und die unendliche Mannigfaltigkeit der Physik und Chemie. Im Allgemeinen lässt sich hier nichts bestimmen, als dass die Materie Mittel wird. Indem der Geist in die Natur der Materie anerkennend eingeht, „beredet" er sie, den Zweck in sich aufzunehmen und sich durch den Gedanken zu verklären. Dass in der lebendigen Natur die organische Materie auch einen eigenthümlichen Charakter der chemischen Verbindungen hat, ist ein bedeutsames Ergebniss der neueren Naturwissenschaft.

Der Gedanke des Zweckes in seiner idealen Grösse und die gegebene Materie in ihrer zwingenden Nothwendigkeit stehen einander gegenüber; und gegen die Vollendung des Gedankens bleibt immer das Mittel zurück, und die kühne Idee muss durch das Mittel hindurch, ehe sie ihr Ziel erreicht, und wird selbst in ihrem Siege von dem Stoffe gezügelt und gebändigt. Wie der wissenschaftliche Gedanke des Naturforschers erst durch das Instrument der Beobachtung hindurch muss und auf diesem Wege manche Kränkung leidet: so leidet der schöpferische Zweck in dem Stoff trotz seines alles Leben bedingenden Dienstes; er ist immer noch ein unangemessener Ausdruck des Gedankens; es bleibt immer ein starrer beschränken-

der Rest, der in den Gedanken nicht aufgeht, und von dem her jeder endlichen Verwirklichung des Zweckes der Untergang droht. So lässt sich im Allgemeinen die positive und negative Seite bezeichnen, die in dem Verhältniss des Stoffes zum Zwecke hervortritt.

14. Die aus der wirkenden Ursache stammende Form ist die nackte Figur im mathematischen Sinn; die durch den Zweck bestimmte Form, das Gepräge des Organs, ist, das Wort im weiteren Sinne genommen, die gegliederte. Die mathematische und organische Form begegnen sich in der regelmässigen und symmetrischen Gestalt, die sowol aus dem Rhythmus der bewegenden Ursachen hervorspringen kann, als sie aus dem Zweck des Gedankens entworfen wird. Die Symmetrie und Regelmässigkeit in der Form ist das höchste Erzeugniss der wirkenden Kraft und wird wiederum in vielen Fällen Aufgabe des Zweckes.

Da die organische Form die äusserste Erscheinung des Zweckes ist, so ist sie dem betrachtenden Geiste das durchsichtige Zeichen des Zweckes. Das Organische ist nach Schleiermachers Ausdruck zugleich das Symbolische, inwiefern der bildende Gedanke in seinem Erzeugniss erkannt werden kann. Die organische Form verräth dem tiefer Blickenden das Geheimniss des schaffenden Geistes. Der Ausdruck der Form ist der Anfangspunkt des den Zweck aufsuchenden und wieder das Ziel des den gefundenen Zweck entwerfenden und durchführenden Gedankens. In diesem Sinne darf man sagen, dass die Formen der Erscheinungen die Schriftzeichen Gottes sind.

15. So weit das Wahre eine reale Kategorie ist (als modale kann es erst später erhellen) fügt es sich hier ein. Es hat sich nämlich für die Wahrheit, die wir sonst in die subjektive Uebereinstimmung unserer Vorstellung mit ihrem Gegenstand setzen, ein objektiver Sinn gebildet, indem wir das reale Ganze, das, einer Gattung zugehörend, durch und durch dem innern Zwecke entspricht, also das Individuum, das Repräsen-

mmt einer Gattung ist, ein wahres Individuum nennen, wie wir z. B. Sokrates einen wahren Philosophen, Perikles einen wahren Staatsmann, und rückwärts unter den Pflanzen und Thieren das Exemplar, das die Gattung rein und voll darstellt, die wahre Pflanze, das wahre Thier einer solchen Gattung, oder wie wir den Staat, der in allen ihm zukommenden Funktionen seinem Zwecke entspricht und seinen ethischen Sinn erfüllt, einen wahren Staat nennen. Wo wir innerhalb der wirkenden Ursache bleiben, gebrauchen wir analog das Wirkliche; doch können wir auch dahin, wenn nämlich für das Individuum das Gesetz seines Wesens als eine Aufgabe gedacht wird, das Wahre übertragen, wie wir von einem wahren Kreise sprechen, wenn es Aufgabe war, ihn zu zeichnen. In diesem grossen objektiven Sinne nimmt Plato die Wahrheit, wenn er sie der Idee des Guten zuspricht und von ihr im Philebus sagt, wer ihren schwierigen Begriff bestimmen wolle, gerathe nothwendig in die Schönheit, das Ebenmass und die Wahrheit.[1]

16. Auch der Begriff des Schönen entspringt auf diesem Boden, indem der innere Zweck einen wesentlichen Bezug zum Anschauenden in sich aufgenommen hat.

Die Sprache, ihre Bezeichnungen nach dem Takt des Bedürfnisses bildend, in der Analogie der Ideenassociation sich bewegend, ist mit dem Ausdruck des Schönen freigebiger, als der philosophische Aesthetiker. Wo eine sinnliche Anschauung wohlthut, nennt sie sie schön. Die Uebereinstimmung mit dem auffassenden Organ ist dabei ihr Mass, und wir hören sogar von schönem Geruch und schönem Geschmack reden. Die Sprache verfolgt dann die Uebereinstimmung, die in dem Anschauenden Wohlgefallen erzeugt, aus dem Sinnlichen ins Geistige und legt selbst der Wahrheit, wenn sie sich dem Forschenden in ihrer Harmonie kund giebt, Schönheit bei, ja der Dichter eine Schönheit, die wol kein Maler und kein Bildner darstelle.[2]

[1] Plato im Philebus p. 64 c ff. St.
[2] Philemon bei Stobaeus. Floril. tit. 65.

Im Zusammenhange mit dem Vorangehenden ergiebt sich der engere Begriff der organischen Schönheit.

Wenn die Form nicht bloss dem einzelnen realen Zwecke genügt, sondern, für die Anschauung bestimmt, zugleich den idealen Zwecken derselben entspricht, so dass Verstand und Einbildungskraft, wie Kant es ausdrückt, in ein harmonisches Spiel versetzt werden: so wird die gegliederte Form zur organischen Schönheit. Das Bestimmende bleibt darin der Zweck. Die schöne Form des männlichen Körpers wird zunächst nach der Vorstellung des männlichen Wesens aufgefasst. Dieser innere Zweck ist das Herrschende. Wenn er der Form einen solchen Ausdruck verleiht, dass sie, die in die Erscheinung treten soll, auch den Zwecken der Erscheinung entspricht, indem sie die Anschauung, das Organ der Erscheinung, harmonisch erregt: so ist diese Verschmelzung des inneren und äusseren Zweckes das Eigenthümliche der organischen Schönheit. Indem ihr Ebenmass nur durch den eigenen Zweck hervorgebracht zu sein scheint, da dieser, in allen Theilen der Form gegenwärtig, allenthalben durchblickt: scheint sie wieder nur für die Anschauung da zu sein, die sich in ihr der eigenen Harmonie bewusst wird. So stimmen die objektive Betrachtung und die subjektive Beschauung in wunderbarer Befriedigung überein; und in dieser gleichmässigen Erregung des Begriffes und des Sinnes liegt der Reiz der Anschauung.[1]

17. Es öffnet sich hier ein Blick in die ethischen Kategorien. Alle sittlichen Begriffe ruhen auf dem Zweck.[2] Zwar treten Elemente hinzu, die über den Zweck allein hinausgehen — Erkenntniss und freie Gesinnung. Im Sittlichen wird der Mensch das urtheilende freie Organ eines göttlichen Zweckes. Die Kategorien des Zweckes steigern sich daher im Ethischen und bestimmen sich eigenthümlich.

Noch in dem Begriff der Person denken wir als Grund-

[1] Vgl. die Ausführungen des Vfs. in den Vorträgen: Niobe. Betrachtungen über das Schöne und Erhabene. Berlin 1846. Der Kölner Dom, eine Kunstbetrachtung. Köln 1853. [2] S. oben Bd. II. Abschnitt X.

begriff ein sich zusammennehmendes Ganze (Substanz), aber in seinen Zwecken und seiner Causalität selbstbewusst und wollend. Der Organismus ist im Menschen seine Voraussetzung. Obwol das Ich, das Person ist, sich von seinem Leibe unterscheidet, fasst es sich doch mit ihm zusammen. Die ethische Gemeinschaft begreift sich wiederum zum sittlichen Organismus und wird darin, wie z. B. im Staate, auf höherer Stufe Person. Was ferner dem innern Zwecke des Menschenwesens gemäss ist oder widerspricht, wird durch den Charakter der Gesinnung und Freiheit zum Guten oder Bösen. Die Erkenntniss des Zweckes in seiner ganzen Beziehung wird Weisheit, die hingebende That desselben wird Liebe, das lebendige persönliche Mass wird Besonnenheit, die Intensität des Werkzeuges für den Zweck Beharrlichkeit, das Verhältniss des Gliedes zum Ganzen (Inhaerenz) Gehorsam, die Wechselwirkung der Glieder innerhalb eines Ganzen Gerechtigkeit (im platonischen Sinne). Zu der organischen Schönheit tritt im tiefsten Grunde die Harmonie des Erkennens und Wollens, die Uebereinstimmung der innern Freiheit, hinzu und daraus geht, schöneren Antlitzes als jede andere, die sittliche Schönheit hervor.

Es können hier nicht die Begriffe untersucht werden, die, der Ethik eigenthümlich, die Kategorien des Zweckes zu einer höheren Stufe erheben, — namentlich die erkennende freie Persönlichkeit. Es kam nur darauf an, in einigen Umrissen anzudeuten, wie die sittlichen Begriffe aus dem allgemeinen Elemente der Kategorien hervorwachsen. Eine Ausführung und eine genauere Bestimmung ist hier nicht am Orte, und es war nur die fortlaufende Entwickelung zu bezeichnen. Der göttliche Zweck, welcher in der Natur gebundene, in dem Menschen freie Organe besitzt, verknüpft das Reich der Natur und Freiheit und ist der lebendige Mittelbegriff zweier sonst getrennten Welten.

18. Im Vorangehenden ist das Gute, das, selbst flach gebraucht, immer auf einen Zweck, wenn auch auf einen äusse-

ren, bezogen wird und vor dem Zweck keinen Sinn hat, in ethischer Bedeutung bezeichnet worden. Die Metaphysik hat seit Plato den Begriff zur Idee des Guten erhoben und dem Vollkommenen gleich gestellt; und in diesem Sinne hält der Begriff das Wahre, Gute und Schöne, deren jedes einen grossen Gegensatz, nämlich innere Bestimmung und Wirklichkeit, Wollen und Erkennen, die Erscheinung der Zwecke und die Anschauung, in sich verschmolzen und harmonisch gestimmt hat, zu neuer Harmonie geeinigt. Die Ideen des Wahren, des Guten und des Schönen, so oft wie geschieden neben einander gestellt, aber alle auf den inneren Zweck zurückgehend, fordern sich vielmehr zur Einheit und jede verarmt ohne die anderen.

19. Auf diese Weise nehmen die aus der Bewegung entwickelten Kategorien den Zweck in sich auf und werden bestimmter. Was daran noch abstrakt ist, weist auf die Anschauung hin. Die Bewegung, das erste Princip, erzeugte die Anschauung, und der Zweck, das zweite, setzte sie voraus. Daher sind die abgeleiteten Grundbegriffe fähig, sich in der mannigfaltigsten Gestalt auszubilden und in fortschreitendem Gesetze aus der Erfahrung zu individualisiren. Die eigene That liegt ihnen als schöpferisches Princip zum Grunde, und darin ruht ihre Klarheit, darin für uns die Möglichkeit, in ihre geistige Geburt einen vollen Blick zu thun. Dieselbe That offenbart sich in der Welt, und darin ruht die Fülle ihrer Anwendung und die Möglichkeit, durch sie die Erscheinungen zu begreifen und sie selbst durch die Erscheinungen zu bereichern. So wird und wächst auf einfachem Grunde die unendliche Welt der Begriffe.

Es ist der alte Sinn der Kategorienlehre, die Grundbegriffe, welche in dem bunten durch einander laufenden Gewebe unserer Vorstellungen allen anderen Halt und Licht geben, aufzufinden; und es ist seit Kant die neue Aufgabe, in ihnen den Ursprung aus dem Geiste oder der Erfahrung, das *a priori* oder *a posteriori* zu unterscheiden. Beides ist in dem Entwurf der

realen Kategorien und ihrer neuen Prägung durch den Zweckbegriff versucht worden. Symmetrie, wie z. B. die Ordnung nach Triaden, welche den auf Uebersicht gerichteten Geist in subjektivem Interesse anzieht und welche er daher gern für ursprünglich und objektiv hält, ist dabei nicht erstrebt, weil aus der Grundthätigkeit wie mit Einem Schlage viele Seiten hervorgehen, welche, in Begriffe gefasst, Kategorien werden. Es ist thöricht, die eröffnete Quelle der realen Grundbegriffe deswegen zu verschmähen, weil, was sie ergiebt, sich nicht in ein vorgefasstes Schema fügt, das nur psychologischen Werth hat. Die Uebersicht über die Kategorien bedarf nicht der Symmetrie zur Stütze; sie ist an und für sich klar genug, wenn aus der Bewegung Raum und Zeit, Figur und Zahl hervorgehen und dadurch das Quantum sammt dem Mass möglich wird, wenn die Bewegung als wirkende Ursache, sich in sich selbst als Wechselwirkung darstellend, den Entwurf der Form und die raumerfüllende Materie verständlich macht, wenn sie in der Differenz ihrer produktiven Thätigkeit Substanzen durch das Bildungsgesetz gründet und in ihnen causal den Begriff der Qualität erzeugt. Wir ziehen den Einblick in die verständlich gewordene Entstehung dem architektonischen Reize der Symmetrie und dem gefälligen Ueberblick vor. Wie sind nicht die Begriffe gezerrt und gewaltsam gespalten worden, um dem vorgefassten symmetrischen Gesetze zu gehorchen! In den verwandten grammatischen acht Redetheilen giebt es auch keine solche Façade der Begriffe und wir vermissen sie nicht. Dagegen hat sich uns in Zusammenhang mit den Principien der Wissenschaften, vornehmlich durch den determinirenden Zweck, eine Abstufung der Grundbegriffe ergeben, die, durch alle hindurchgehend, von selbst symmetrisch wirkt und nicht selten in die Homonymie der Worte tiefere und gleichsam von der Sprache verschwiegene Unterschiede bringt. Dieselben Grundbegriffe, im Mathematischen selbstthätig entworfen, erfüllen sich im Physikalischen, vertiefen sich im Organischen, erheben sich im Ethischen. So sahen wir densel-

ben Grundbegriff des in sich geschlossenen Ganzen, das in Figur und Zahl nur im abstrakten Sinne Substanz ist, in der Natur materiell und concret werden, im Lebendigen durch den Zweck zum Organismus steigen und im Ethischen in der Person und im sittlichen Organismus sich verklären. So sahen wir ferner den Begriff des Theiles, ursprünglich mit dem mathematischen Quantum entstehend, in der Natur concret, durch den Zweck im Organischen zum Glied werden, und durch den Zweck in der menschlichen Bestimmung als Glied der ethischen Gemeinschaft freier wiederkehren. So sahen wir ebenso den Begriff des Masses, in der mathematischen Thätigkeit der äusserlichen Vergleichung entspringend, auf dem physikalischen Gebiete innerlicher bestimmt, im Organischen zum idealen Mass und Ebenmass steigend und im Ethischen sogar in einer persönlichen Tugend frei werden. So sahen wir weiter den Grundbegriff der Eigenschaften, einer an der Substanz haftenden Causalität, dieselben Stufen durchlaufen, im Organischen zum Princip der reflexiven Thätigkeiten und im Ethischen selbst zu Tugenden werden. Diese Abstufung zeigt uns schon in den Grundbegriffen die reale Bedeutung jenes methodischen Fortschrittes, welcher das Allgemeine durch den artbildenden Unterschied determinirt. Die Stufen stellen sich so dar, dass die mathematische und physikalische auf der einen Seite und die organische und ethische auf der anderen in naher Verwandtschaft erscheinen, weil auf jenen nur die wirkende Ursache mit dem Woher, auf diesen der Zweck mit dem Wohin die bestimmende Macht ist. Der Zweck bricht dabei nicht wie ein Fatum herein (man hat es ihm vorgeworfen) und kommt nicht blind über die blind wirkende Ursache; denn er selbst ist die Providenz. Der Zweck ist der höhere Begriff, um dessentwillen der niedere da ist, nicht umgekehrt; und wer sich gleich auf den höchsten Standpunkt stellen könnte, würde rückwärts aus dem richtenden Zweck die Kategorien finden können. Wir haben oben gesagt, warum wir diesen Weg nicht einschlugen. Von dem Absoluten her gesehen, wenn wir so hoch hinauf vorgreifen dürfen, ist

: das Ursprüngliche und alles Andere das für ihn Er-
aber von uns aus gesehen, ist die Bewegung (die
Ursache) das Nächste, das Bekanntere, das Einfachere.
ssen wir einen Vortheil dieses Weges, welchen wir
vorhoben, da wir den Entwurf der Kategorien aus der
; schlossen, hoch anschlagen. Noch die ausgebildetsten
n sind durch ihre Grundlage mit der Anschauung ver-
nd haben in ihr Evidenz und Anwendbarkeit.

XII. DIE VERNEINUNG.

Die wirkenden Grundbegriffe sind im Obigen hervorgehoben. Stillschweigend arbeitete ein Begriff mit, der in dieser Mitwirkung muss betrachtet werden. Es ist die Verneinung.

1. Indem die Bewegung bestimmte Gebilde erzeugte, zunächst Figuren und Zahlen, erschien in dieser That ein negatives Moment. Es entsteht keine Gestalt ohne Hemmung der erzeugenden Bewegung. Die Einheiten der Zahl sind von einander abgesetzt. Jede ruht auf einer zusammenfassenden und zugleich ausschliessenden Thätigkeit. Wenn sich aus der allgemeinen Bewegung bestimmte Erzeugnisse ausscheiden, wenn aus dieser That und den Produkten derselben die Kategorien hervorgehen: so erscheint die Bestimmung als Begrenzung, die Begrenzung als Verneinung. Jede Selbstbestimmung trägt die Verneinung des Fremden in sich. So wirkt die Negation als Element der Sache, aber nicht als ein ursprüngliches, sondern als eine Folge, nicht als Zweck, sondern als Mittel; sie wirkt an einem Positiven, aber nicht als ein Selbständiges für sich. Mit der Individualität wächst die Thätigkeit, wodurch sie Anderes abweist und sich in sich abschliesst. So bewährt sich Spinoza's Satz: *omnis determinatio negatio*, ebenso im Akt der Bestimmung als in dem Produkte. Der Zweck, der Bestimmtes will,

will Anderes nicht und sucht, indem er sich ausführt, alles Störende zu verhüten und schon in der Möglichkeit zu vernichten. In diesem Sinne erscheint die Verneinung in den Organismen, indem sie dem drohenden Zufall vorbauen. Wir erinnern an die oben angeführten Beispiele.[1] Das Kind lernt die Verneinung zunächst nicht auf theoretischem Wege, wie z. B. durch die Anschauung; sondern aus dem eigenen individuellen Willen spricht es sein erstes Nein, begreift dann aus sich heraus auch die Individualität der Dinge und verneint nun auch in ihrem Namen. Hiernach liegt in der Bestimmtheit die objektive Bedeutung der Verneinung.

Ein zweiter Ursprung der Verneinung ist die combinirende Reflexion. Das bewegliche Denken, die freie Vergleichung stellt Entlegenes neben einander und fragt nach dem Gemeinsamen und Verschiedenen. Das Eine ist, was das Andere nicht ist. Was in der Entstehung nicht zusammengehört, geht eine geistige Gemeinschaft ein, um sich gleichsam anzuziehen oder zurückzustossen. Das Denken schwebt über den Dingen, und indem es sie in der Vorstellung bezieht und versetzt, zeigt sich die ausschliessende Selbstbestimmung der Begriffe von Neuem und die Verneinung als Folge der Vergleichung. Von dieser Seite ergiebt sich die Verneinung nicht unmittelbar aus der Betrachtung Eines Gegenstandes, sondern erst indirekt, inwiefern er etwas nicht ist, was Anderes ist. Ein einfaches Beispiel wird es erläutern. Sagen wir: das Blatt ist grün, nicht roth, so ist freilich „nicht roth“ aus der Bestimmtheit des Gegenstandes geurtheilt; aber das Urtheil setzt voraus, dass das Roth als Farbe gekannt und verglichen ist. Es ist durch keine ursprüngliche Anschauung gegeben, sondern aus der Zusammenstellung abgeleitet.

Jede Verneinung muss sich hiernach in ihrem Grunde als die ausschliessende, zurücktreibende Kraft einer Bejahung darstellen. Sonst ist sie nichts als Willkür oder ein leeres Spiel

[1] S. Bd. II. S. 3.

des Verstandes. Die Negation wird von einer Position getragen. Die reine Verneinung findet sich nirgends ausser im Denken. So wie sie in den Dingen Fuss fasst, verwächst sie mit dem Individuellen. In der Natur ist nichts durch die blosse Negation zu begreifen; und nur die oberflächliche Betrachtung kann sich bei einer solchen Bestimmung beruhigen. Die Negation, welche die Bewegung zur Gestalt begrenzte und hinheftete, stellte sich positiv als hemmende Bewegung dar. Wenn man die Ruhe Verneinung der Bewegung nennt, so weiss man noch nichts von dem Gleichgewicht der Bewegung und Gegenbewegung, welches als Ruhe erscheint. Wenn man die Finsterniss die Verneinung des Lichtes nennt, so bleibt man im vergleichenden Denken hängen, als ob in der Vergleichung die Sache als in ihrem Grunde wurzelte. Die dichte Erde wirft vielmehr den grossen Schattenkegel, der uns Finsterniss heisst. Der feste Körper sperrt das Helle ab und übt jene Verneinung des Lichtes. Fichte's Nicht-Ich bezeichnet die Welt der Objekte für das Subjekt. Aber wie es geschieht, dass das Ich sich einen Gegenstand entgegenstellt, davon giebt uns der negative Ausdruck, das Nicht-Ich, kein Verständniss. Um mit dem Bösen, einer unbequemen Erscheinung, fertig zu werden, lässt man es wol in eine blosse Verneinung des Guten aufgehen. Aber das ist nur ein Wort, wenn man nicht den verneinenden Geist in seiner positiven Gewalt, den sich gegen das Allgemeine in sich selbst steifenden Willen des Einzelnen, die Kraft und Lust der falschen Selbständigkeit begreift.

Dies Verhältniss geht durch die ganze Welt durch und die reine Negation gehört dem Denken allein. Wenn man A und nicht-A (contradictorisch) entgegensetzt, so ist nicht-A alles, was nicht A ist, und verläuft daher unbegrenzt, wie es ist, ins Unbestimmte. Während A durch sein positives Wesen in sich gegründet ist, ist nicht-A nur ein durch den Bezug auf A bestimmter Begriff; selbst haltlos sucht er Bestand in Anderem und verschwimmt auch dann noch in die Weite; denn das Negative hat als Negatives, wie schon Aristoteles bemerkt, keine

Arten; und es ist ungenau, von Arten des contradictorischen Gegentheils zu reden. Es ist daher ein Missbrauch, die reine Negation zu einem selbständigen realen Factor zu erheben, als wirke das Nicht-Sein in gleicher Weise wie das Sein.[1] Es ist ein Schein, der in der Abstraktion entspringt, der aber verfliegt, wenn das Denken der Erzeugung der Dinge lebendig nachgeht. Die Negation ist nirgends das Erste, vielmehr immer erst der Ausfluss eines Anderen. Und wenn eine Arbeit, welche es auch sei, verneinend beginnt, eine Forschung mit der Kritik, eine Kunst mit der Reinigung des Stoffes, so ist die Verneinung zwar der Anfang, aber nicht der Ursprung. Vielmehr liegt der positiv gestaltende Zweck als das Frühere im Hintergrunde.

2. Statt der logischen Verneinung tritt real der Begriff des **Anderen** oder Verschiedenen auf, der sich bis zum Begriff des **Gegensatzes** spannt. Aber Verneinung und Gegensatz sind nicht einerlei. Die reine Verneinung, die Schärfe des Geistes, hat sich in dem Gegensatz gleichsam verkörpert, jedoch durch das besondere Substrat von der Allgemeinheit eingebüsst. Bejahung und Verneinung desselben Begriffes schliessen sich

[1] Schon bei Campanella wächst der Fehler der Ansicht, wie es zu geschehen pflegt, zu einem Lehrsatz aus. *Ens particulare finito esse constat et infinito non-esse.* Die Zusammensetzung des Seienden und Nicht-Seienden bringe ein Drittes hervor, welches weder reines Sein noch Nicht-Sein sei. So sei der Mensch etwas, weil er nicht alles sei. *Ergo nonesse facit ut sit aliquod non minus quam esse.* Vgl. Campanella *metaphys.* P. II. L. VI. c. 1 ff. Die „Negativität," mit der Entwickelung gleichbedeutend, ist in der neuesten Philosophie der Schein, als ob der Fortschritt zum Gegensatz dem reinen Denken so eigenthümlich angehöre, wie die Verneinung. Aber die Anschauung wird heimlich zu Hülfe gerufen. Das Nichts ist kein logischer Begriff, sondern eine phantastische Hypostase, in welcher Inhalt und Form im grellsten Widerspruch stehen; denn dem, was nicht ist und nicht sein soll, ist die Substanz des Etwas geliehen. In diesem Widerspruch der Sprache, in dieser imaginären Grösse offenbart sich noch das Grundverhältniss, dass die Negation, um nur gedacht zu werden, eines Substrates bedarf. Denn noch die absolute Negation nimmt die Form der absoluten Position an. Wenn man gar neuerdings dies Nichts das „concrete Nichts" nennen hört, so ist das so viel als sinnvoller Unsinn oder eine vor Fülle überströmende Leere.

einander aus ohne alle Aussicht eines Vertrages. Gegensätze indessen haben, inwiefern sie bestehen, auch wesentlich etwas Gemeinsames, worin sie zusammenkommen können.

Der Begriff des Gegensatzes ist im Einzelnen klar. Gegensätze beleuchten und bestimmen sich gegenseitig, denn wenn man sie vergleicht, stossen sie sich wechselseitig ab, und ihre Grenzen zeichnen sich scharf gegen einander; die Eindrücke heben sich zu einem vollen Bilde.

Es ist jedoch eine schwierige Frage, wie dieser Begriff im Allgemeinen festzustellen sei. Wenn man den Gegensatz (das Contrarium) dadurch von der Verneinung unterscheiden will, dass der Gegensatz nicht bloss verneine, sondern die Verneinung zugleich durch ein neues Positives ersetze: so hat man den Begriff nur halb. Man würde dann zum Weiss als Gegensatz Grau, zur rothen Farbe einen Schall, zum Salze das Neutrale, zur Freude den Neid angeben können. Das Verschiedene wäre schon das Entgegengesetzte; ein leiser Abstich würde dem schroffen Widerspiel gleich geachtet.[1]

Zunächst weist aller Gegensatz auf ein höheres Allgemeines hin, z. B. auf die umfassende Einheit eines Zweckes, die das Mass der Beziehung bildet. Begriffe, die nichts mit einander theilen, können auch nicht zu einem Gegensatz aus einander treten.

Die Begriffe ziehen als Allgemeines das differente Einzelne in sich zusammen. Aber verglichen mit einander fallen sie selbst ausser einander. Die Begriffe ordnen sich in Abständen; denn je nach ihrer Uebereinstimmung und Verschiedenheit ziehen sie sich an und stossen sich ab. So bilden sich, wenn man den Inhalt betrachtet, Reihen von Begriffen. Diejenigen, die

---

[1] S. oben Bd. I. S. 12. Es ist hiernach folgerecht, aber gewaltsam, wenn man alle disjunkte Begriffe für conträre erklärt. Die Sprache hat offenbar eine schärfere und schroffere Anschauung des Gegensatzes. Denken wir dabei beispielsweise an das Contrarium bei Jacob Böhme. Zu a ist b ein disjunkter Begriff, eine Art neben anderen, aber *A* und *Ω*, also a und z sind (disjunkt) conträre Begriffe, wie Anfang und Ende.

innerhalb desselben Geschlechtes am weitesten von einander abstehen, heissen Gegensätze.

Dies Verhältniss ergiebt sich, wenn die Begriffe nach dem Inhalt und gleichsam in der Ruhe neben einander betrachtet werden. Das Zweite ist die Richtung der Bewegung, wenn sie in der Wirkung aufgefasst werden. Die räumliche Richtung des Anziehens und Abstossens, des Zusammen und Auseinander, des Widerstrebens und Weichens, des Verbindens und Scheidens, u. s. w. bildet darin durchgehends das Mass der zum Grunde liegenden Anschauung. Alle Aeusserungen der Materie unterliegen diesem Kennzeichen, da sie auf die Bewegung zurückgehen.[1] Noch in den Eindrücken der Sinne erkennen wir diese Aehnlichkeit. Und da die Bewegung die erste That des nachbildenden und vorbildenden Denkens ist, so setzt sich diese Ansicht auch in den geistigen Begriffen fort.

Abstand der Begriffe und die Richtung in der Wirkung wäre hiernach das Kennzeichen des Gegensatzes. Die Klarheit liegt in der Anschauung, aber in der blossen Anschauung, scheint es, zugleich das Unangemessene. Das Kennzeichen ist nur ein Bild.

Jedoch nicht ganz. Vergebens wird man ein anderes suchen. Und wenn sich kein anderes, eigenthümlicheres findet, so ist das ein neuer Beleg, dass die räumliche Bewegung die Grundzeichnung ist, die sich im Reiche der geistigen und leiblichen Begriffe allenthalben wiederfindet. Sie ist die letzte Einheit der Entstehung und das durchgehende Mass des Erkennens.

Die Begriffe bilden nach der wachsenden Verschiedenheit eine Reihe oder nach dem Grade der Abhängigkeit, nach der Zahl der Zwischenglieder Abstände. Das logische Verhältniss stellt sich natürlich unter die räumliche Anschauung, da die Bewegung durch alle Begriffe durchgeht. Wenn man aber diese gleichsam räumliche Ordnung der Begriffe als das Ursprüngliche

[1] Vgl. Kant metaph. Anfangsgründe der Naturwissenschaft Werke V. S. 379 ff.

gesprochen. Daher muss eine Erkenntniss des A vorangehen, die man gewöhnlich in eine Summe von Merkmalen setzt. Der Grundsatz vermag nur diese gesetzte Bestimmtheit zu bewahren; er schreibt nichts über das Werden oder Entstehen vor, sondern er bewahrt das Gewordene und den festen Besitz der Erkenntniss. Das Recht hiezu liegt in einer erkannten Nothwendigkeit; und daher steht, wenn man von jener subjektiven Anwendung in der Dialektik absieht, hinter der Identität die Nothwendigkeit im Rücken.[1]

Will man das Princip zu einem metaphysischen erheben, gleichsam zu einer Norm der Entstehung: so fehlt ihm der Boden und man geräth in Widersprüche. Es ist ein Princip des fixirenden Verstandes, nicht der erzeugenden Anschauung, der festen Ruhe, nicht der flüssigen Bewegung. Wenn man, wie die Eleaten versuchten, durch den Widerspruch gegen dies Princip die Bewegung aufheben will, so irrt man; denn da die Bewegung das Ursprüngliche ist, so mangelt noch jenes individuelle A, jene Determination, ohne welche es keine Negation giebt, und ohne welche daher auch das Princip der Contradiction keine Basis hat. Die Bewegung ist Bewegung und nicht Ruhe, besagt das Gesetz. Aber weiter geht es nicht. Ob die Bewegung sein könne oder nicht, liegt ausser seinem Bereich, weil es erst da eine Stelle findet, wo ein fester Begriff schon besteht. So wenig als der pythagoräische Lehrsatz auf die ihm vorangehende Lehre der Linien und Winkel, so wenig als das Gesetz der Wurflinie auf das Gesetz des Falles, worauf jenes ruht, kann angewandt werden: so wenig der Grundsatz des Widerspruches auf die Bewegung, die erst die Gegenstände seiner Anwendung bedingt und erzeugt. Das Princip der Identität und des Widerspruches hat hiernach, wie sich weiter unten zeigen wird, seinen eigentlichen Werth in dem indirekten Beweise.[2]

---

[1] S. des Vfs. Vortrag über Herbarts Metaphysik und neue Auffassungen derselben. Zweiter Artikel. Aus den Monatsberichten der k. Akademie der Wissenschaften. Februar 1856. S. 14 ff.

[2] Vgl. Leibniz *nouveaux essais sur l'entendement humain* IV. 2. S. 328 ff. *ed.* Raspe.

derniss und alles Widerstreitende ohne Weiteres Widerspruch nennen.

4. Auch in die Verneinung, welche allen Kategorien aufhebend gegenübersteht, greift der Zweck ein und prägt seinen Gedanken und Willen in ihr aus, sowol wenn von ihm eine Verneinung ausgeht, als wenn er eine Verneinung erfährt. Auf jenen Begriff bezieht sich im Lateinischen der Unterschied von *non* und *ne*; diesen bemerkten wir unter den Kategorien des Zweckes als Mangel und er kann sich im Ethischen bis zum Bösen steigern.[1] Die Sprachen vermischen in ihren Zeichen den Unterschied der reinen Verneinung, des Mangels und des Gegensatzes, wie z. B. das Lateinische in *impar* (reine Verneinung), *immemor* (Mangel dessen, was hätte sein sollen oder sein können), *impius* (Mangel und Gegensatz). Es ist nicht unnütz, dass die Logik das Verständniss des unbestimmten grammatischen Zeichens schärfe.

5. Auf der Natur der Verneinung ruht der Grundsatz der Einstimmung und des Widerspruches, das *principium identitatis et contradictionis*. A ist A, und A ist nicht Nicht-A. Die erste Form ist eine Tautologie. Die zweite wehrt das Widersprechende ab. Der Grundsatz ist in sich klar. Wir machen ihn im dialektischen Streite geltend, wenn man die Begriffe tauscht, um zu täuschen, und bestehen in ihm auf der Identität des Gegenstandes, ohne welche es keine Verständigung, keinen Beweis und keine Widerlegung giebt. Seine eigentliche Bedeutung und die Grenzen seiner Anwendung für die objektive Erkenntniss gehen aus dem Wesen der Verneinung hervor. Wie die Negation nirgends das Erste ist, sondern aus der individuellen Bestimmtheit als das Zweite fliesst, so ist in dem Grundsatz nichts anderes als das Recht der sich behauptenden Bestimmtheit aus-

[1] Vgl. oben II. S. 131. Bei Aristoteles στέρησις: *privatio*. Vgl. Aristot. *metaphys*. V. 22. p. 1023 a 22 sqq. Blind, nach dem Beispiel des Aristoteles von einem Menschen ausgesagt, ist Privation auf der organischen Stufe, verblendet wäre solche auf der ethischen. Kant verwirrt den hergebrachten Sprachgebrauch in seiner Schrift: Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. 1763. Werke I. S. 129.

XIII. DIE MODALEN KATEGORIEN.

1. Der bisher genommene Weg führt uns selbst weiter. Wie der erkennende Geist die Dinge sich aneignen und durchdringen könne, war die ursprüngliche Frage und der Antrieb der ganzen Untersuchung. Zunächst bot sich die Bewegung als das Gemeinsame dar, bestimmt, den Gegensatz zwischen Denken und Sein zu vermitteln. Durch die Raum und Zeit erzeugende Bewegung öffnete sich die Einsicht in die apriorische Welt des Mathematischen und in die Möglichkeit der aufnehmenden Erfahrung. Indem der geistige Akt der Bewegung, dem die erste Thätigkeit des Seins entspricht, beobachtet wurde, ergaben sich die Grundbegriffe (Kategorien), die ihrer Entstehung gemäss gleicher Weise eine subjektive und objektive, eine rein geistige und erfahrungsmässige Bedeutung haben und den ganzen Umfang des Denkens und Seins beherrschen. So verkehrte nun der Geist mit den Dingen und vermochte daher ebenso sehr, ihnen seinen eigenen Stempel, den gedankenvollen Zweck, aufzudrücken, als schon den schöpferischen Zweck in ihrem Ursprunge zu erfassen. Der Zweck verschmolz mit der Anschauung der Bewegung und gab daher den aus der Bewegung abgeleiteten Grundbegriffen eine neue geistige Zeichnung.

Dass das Individuelle der Grund des Principes sei, erhellt schon in den Fassungen, welche ihm Aristoteles gegeben. Dasselbe, heisst es bei ihm, kann nicht in derselben Hinsicht und in derselben Zeit Demselbigen zukommen und nicht zukommen.[1] Die Widersprüche, die sich in dem Einen Dinge mit mehreren Merkmalen, in dem Werden, in dem Ich bis zur Unmöglichkeit steigern sollen, wie diese in Herbarts Metaphysik das eigentliche Motiv bilden, beruhen meistens darauf, dass diese aus dem Ursprung des Grundsatzes nothwendig folgenden Grenzen verkannt werden.[2]

---

[1] S. oben in dem Abschnitt der formalen Logik. Bd. I. S. 31.

[2] S. oben Bd. I. S. 177 ff. Vgl. in des Vfs. historischen Beiträgen zur Philosophie. Bd. II. 1855. über Herbarts Metaphysik und eine neue Auffassung derselben. S. 319 ff. Zweiter Artikel. Aus den Monatsberichten der k. Akademie der Wissenschaften. Februar 1856. S. 14 ff.

3. Wie die Erscheinung den Bezug des Seins auf die auffassende Anschauung, so bezeichnet der Grund den Bezug auf das begreifende Denken. Ist die Erscheinung ein modaler Begriff des Sinnes, so ist der Grund ein modaler Begriff des Verstandes.

Diese Bestimmung ist nicht so zu verstehen, als ob die Welt in eine subjektive Vorstellung aufgehen sollte. Die vorangehenden Untersuchungen haben eine objektive Erkenntniss nachgewiesen. Aber was an und für sich besteht und an und für sich thätig einen Zusammenhang hervorbringt, heisst Erscheinung und Grund, inwiefern es ein Element des erkennenden Geistes wird. An den Begriffen der Erscheinung und des Grundes spiegelt sich das lebendige Verhältniss des Seins zum Denken; ohne diese Beleuchtung verwischen und vermischen sie sich mit den bereits erörterten Kategorien.

Es ist erklärlich, dass der Sprachgebrauch hin und her schwankt; aber man muss versuchen, ihn nach den Unterschieden zu bestimmen, die in der Sache hervorragen.

Die wirkende Ursache und der Zweck, das Verhältniss der Dinge bestimmend, können nach dem Vorangehenden erkannt werden; wenn sie erkannt werden, so heissen sie in Bezug auf das daraus Begriffene Grund. Jene Begriffe bleiben in ihrem Bestande, empfangen aber einen höhern Werth. Die Ursache wird zum Grunde, wenn sie allgemein aufgefasst wird; und das Allgemeine ist das Kennzeichen, dass der Begriff durch das Denken durchgegangen ist. Die Ursache ist, wie die Sache, ein Einzelnes und bezieht sich als das Vorangehende auf eine einzelne Thatsache. Wenn wir z. B. sagen, dass dieser Same keime, weil er in die Erde gelegt ist: so wird die Ursache bezeichnet, wie sie als ein Einzelnes der Zeit nach vorausgeht. Dieselbige Ursache erscheint aber als Grund, wenn sie in das Allgemeine erhoben und demnach unter das Gesetz des organischen Lebens gestellt wird. Daher tritt denn auch in dem Grunde das Zeitverhältniss zurück, das in der Ursache vorwaltet. In dem Grunde verwandelt sich die

Wie der Geist erkennen könne, liegt hiernach im Obigen angedeutet. Die Formen, die er auf diesem Wege beschreibt, sollen demnächst untersucht werden. Da es sich aber hier zuerst um die Kategorien als die Strebepfeiler in dem Bau der Begriffe handelt, so erhebt sich zuvor eine andere Frage.

Die bisher entwickelten Grundbegriffe trafen lediglich die Sache in ihrer innern Natur. Die Ursache in der erzeugenden Bewegung und der bestimmende Zweck wirkten als ihr eigenthümliches Werk das Wesen der Sache. Die Betrachtung bleibt jedoch dabei nicht stehen. Wenn das Denken an der Erkenntniss arbeitet, so müssen sich neue Grundbegriffe bilden, die diese That in ihren Momenten bezeichnen. Diese Kategorien, welche aus der Aufgabe des theoretischen Geistes als solcher hervorgehen und daher nur am denkenden Erkennen ihr Mass haben, werden gemeiniglich unter dem Namen der Modalität befasst.[1] Welche sind nun diese?

2. Das Denken soll die Dinge auffassen und begreifen. Die Dinge treten ihm darnach in doppeltem Sinne als Erscheinung entgegen, zunächst als Erscheinung für den Erkennenden, sodann als Erscheinung des thätigen Grundes, jenes in Bezug auf den Geist, dieses in Bezug auf die Sache. So ist die keimende Pflanze von der einen Seite eine den auffassenden Geist anregende Erscheinung und von der andern eine Erscheinung des lebendigen Samens. Die Erscheinung vermittelt die Bewegung vom Denken zum Grunde. Die Erscheinung in der ersten Bedeutung ist ein rein modaler Begriff, in den sich das Sein kleidet, inwiefern es soll aufgefasst und begriffen werden. Das Sein, in diesem Sinne von dem behauptenden (assertorischen) Urtheil[2] dargestellt, heisst auch wol das Wirkliche, obwol der Wirklichkeit, wie erhellen wird, eine ausgeprägtere Bedeutung aufbehalten bleibt.

---

[1] Ueber die Entstehung des Ausdrucks s. *elementa log. Arist.* zu §. 7.
[2] S. unten das Urtheil in Abschnitt XVI.

3. Wie die Erscheinung den Bezug des Seins auf die auffassende Anschauung, so bezeichnet der Grund den Bezug auf das begreifende Denken. Ist die Erscheinung ein modaler Begriff des Sinnes, so ist der Grund ein modaler Begriff des Verstandes.

Diese Bestimmung ist nicht so zu verstehen, als ob die Welt in eine subjektive Vorstellung aufgehen sollte. Die vorangehenden Untersuchungen haben eine objektive Erkenntniss nachgewiesen. Aber was an und für sich besteht und an und für sich thätig einen Zusammenhang hervorbringt, heisst Erscheinung und Grund, inwiefern es ein Element des erkennenden Geistes wird. An den Begriffen der Erscheinung und des Grundes spiegelt sich das lebendige Verhältniss des Seins zum Denken; ohne diese Beleuchtung verwischen und vermischen sie sich mit den bereits erörterten Kategorien.

Es ist erklärlich, dass der Sprachgebrauch hin und her schwankt; aber man muss versuchen, ihn nach den Unterschieden zu bestimmen, die in der Sache hervorragen.

Die wirkende Ursache und der Zweck, das Verhältniss der Dinge bestimmend, können nach dem Vorangehenden erkannt werden; wenn sie erkannt werden, so heissen sie in Bezug auf das daraus Begriffene Grund. Jene Begriffe bleiben in ihrem Bestande, empfangen aber einen höhern Werth. Die Ursache wird zum Grunde, wenn sie allgemein aufgefasst wird; und das Allgemeine ist das Kennzeichen, dass der Begriff durch das Denken durchgegangen ist. Die Ursache ist, wie die Sache, ein Einzelnes und bezieht sich als das Vorangehende auf eine einzelne Thatsache. Wenn wir z. B. sagen, dass dieser Same keime, weil er in die Erde gelegt ist: so wird die Ursache bezeichnet, wie sie als ein Einzelnes der Zeit nach vorausgeht. Dieselbige Ursache erscheint aber als Grund, wenn sie in das Allgemeine erhoben und demnach unter das Gesetz des organischen Lebens gestellt wird. Daher tritt denn auch in dem Grunde das Zeitverhältniss zurück, das in der Ursache vorwaltet. In dem Grunde verwandelt sich die

blinde Verkettung der forttreibenden Ursachen und Wirkungen in eine gedachte Nothwendigkeit. Der Zweck, der in dem Geiste entspringt, verbindet sich noch leichter mit dem Begriff des Grundes; und er heisst Grund, wenn er als Anderes bestimmend gedacht wird.

Wenn aus der wirkenden Ursache und dem Zwecke erkannt wird, so wird aus den Gründen der Sache erkannt. Zwar wird seit Aristoteles' die Causalität des Seienden in die *causa materialis, causa formalis, causa efficiens* und *causa finalis* eingetheilt und die Unterscheidung hat sich durch die Klarheit der Gesichtspunkte empfohlen. Demgemäss werden auch die Gründe, welche die Causalität in dem erkennenden Gedanken darstellen, sich auf diese Weise verzweigen können. Indessen ist im Vorangehenden gezeigt worden, dass Form und Materie von der wirkenden Ursache der Bewegung abhängen und alle drei, wenn der Zweck sich ausführt, von dem Zweck regiert werden. Daher entspricht es dem innern Zusammenhang, den Grund der Sache zunächst als Grund der wirkenden Ursache und des Zweckes abzustufen. Der Zweck wird sodann, wenn er durch das Vorstellen den Willen bestimmt, zum Motiv (zum Beweggrund).

In besonderer Bedeutung steht den Gründen der Sache der Erkenntnissgrund gegenüber, der sogenannten *causa essendi* die *ratio cognoscendi*. Unter Erkenntnissgrund wird der Anfangspunkt eines logischen Processes verstanden, wie der Grund der Sache Anfangspunkt eines realen ist. Die Erscheinung, die den Sinn trifft, ist die Wirkung der noch verborgenen Ursache. In der Wirkung zeichnen sich jedoch die Spuren der Ursache. Es ist eine schöpferische That des erkennenden Geistes, aus diesen Anzeichen den Grund zu errathen und aus dem gefundenen Grunde die Erscheinung zu entwerfen. Weil die Wirkung, welche zu Tage tritt, den festen Punkt für die Erkenntniss der Ursache bildet, heisst sie

---

Phys. II. 3. p. 194 b 16 ff. *metaphys* I. 3. p. 983 a 24 ff.

lung jener in sich selbst eingesponnenen Ansicht, der das Objekt nichts ist als Vorstellung. Aber selbst im Sinne der Lehre, welche Raum und Zeit zu nur subjektiven Formen macht, darf der Grund in Arithmetik und Geometrie nicht als Seinsgrund im Gegensatz gegen den Grund des Werdens bezeichnet werden. Denn die Zahl wird erzeugt, die Figur beschrieben; sie sind durch die Construction, was sie sind. Es herrscht daher auch in ihnen der Grund des Werdens, nicht eines Seins in der ruhenden Ausbreitung. Wenn man durch diese Betrachtungen genöthigt ist, den Grund des Seins mit dem Grund des Werdens zu vereinigen: so bleiben drei Arten von Gründen übrig, der Grund des Werdens, physischer, der Grund des Willens (das Motiv), ethischer, der Erkenntnissgrund, logischer Natur. Diese Eintheilung entspricht dann allerdings einer alten Eintheilung der Wissenschaft. Aber der Zweck, der für den Grund als Grund die grösste Bedeutung hat, indem er den Grund des Werdens bestimmt und das Motiv durchdringt, ist dann als der wesentlichste Gesichtspunkt der Eintheilung verkannt.

Wir dürfen an dem Begriff des Grundes eine wesentliche Seite nicht übersehen.[1] Es wird gemeinhin der Grund einer Sache in der Einheit ausgesprochen. Was immer dazu mitwirkt, eine Sache hervorzubringen, wird in den Einen Grund zusammengefasst. Allerdings ist, wie viel Momente auch zusammenschlagen mögen, die erzeugende Thätigkeit, dies lebendige Band, dieses Zusammen, immer nur Eins. Aber es fragt sich, kann diese Thätigkeit aus Einem Grunde begriffen werden, ist der Grund der Sache eine untheilbare Einheit? Wir dürfen antworten: im Endlichen nirgends. Der Zweck verlangt immer, wie gezeigt ist,[2] eine Vielheit der Elemente und kann erst mit dem Bruch der Einheit entstehen. Die wirkende Ursache wäre ein einförmiger Fluss und setzte nichts Neues ab, wenn sie als eine Einheit nur auf sich selbst sollte bezogen werden.

---

[1] Vgl. Hegel Encykl. §. 147.

[2] S. oben Abschnitt IX. Bd. II. S. 17 ff.

tigkeit, da sie dem von innen construirenden Geiste gleichsam feste Signale aufpflanzen. Wir verfolgen indessen diese Bedeutung nicht weiter und halten uns hier daran, dass der äussere Erkenntnissgrund nur dazu bestimmt ist, zum innern zu führen, d. h. zum Grunde der Sache.

Wenn wir hiernach die Arten der Gründe überblicken, so sind sie entweder Sachgründe oder Erkenntnissgründe. Die Sachgründe sind entweder Grund der wirkenden Ursache oder des Zweckes, der Zweck entweder blind in der Natur erscheinend oder bewusstes Motiv des Willens. Die Erkenntnissgründe hingegen sind entweder aus der Wirkung entnommen oder aus der Ursache selbst geschöpft.

Schopenhauer, der eine vierfache Wurzel des Grundes annimmt, legt namentlich der *causa essendi* eine neue und beschränkte Bedeutung bei. Die Arten der Gründe spiegeln sich ihm in den Vermögen des Menschengeistes,[1] wie dies die consequente Ansicht seines subjektiven Idealismus fordert. Wo der Geist *a priori* anschauet und in Zeit und Raum, den apriorischen Formen, Zahl und Figur erkannt werden: waltet der zureichende Grund des Seins (*principium rationis sufficientis essendi*), das Gesetz, nach welchem die Theile des Raumes und der Zeit in Absicht auf die gegenseitigen Verhältnisse einander bestimmen. Wo der Geist durch die Sinne erfährt und in den sich verändernden Sinnesempfindungen Objekte gewinnt, offenbart sich der zureichende Grund des Werdens (das *principium rationis sufficientis fiendi*). Wo der Geist will und dabei durch Vorstellungen oder Erkenntniss bewegt wird, herrscht das Gesetz der Motivation (*principium rationis sufficientis agendi*). Endlich wo er schliesst (im weiteren Sinne des Wortes), wo er Vorstellungen aus Vorstellungen nimmt, was insofern charakteristisch ist, als die übrigen Gründe auf unmittelbare Vorstellungen gehen: da wirkt der Erkenntnissgrund (*principium rationis sufficientis cognoscendi*). Es entspricht diese Einthei-

[1] Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. 2 Aufl. 1847. vgl. besonders §. 20. §. 40 u. s. w.

lung jener in sich selbst eingesponnenen Ansicht, der das Objekt nichts ist als Vorstellung. Aber selbst im Sinne der Lehre, welche Raum und Zeit zu nur subjektiven Formen macht, darf der Grund in Arithmetik und Geometrie nicht als Seinsgrund im Gegensatz gegen den Grund des Werdens bezeichnet werden. Denn die Zahl wird erzeugt, die Figur beschrieben; sie sind durch die Construction, was sie sind. Es herrscht daher auch in ihnen der Grund des Werdens, nicht eines Seins in der ruhenden Ausbreitung. Wenn man durch diese Betrachtungen genöthigt ist, den Grund des Seins mit dem Grund des Werdens zu vereinigen: so bleiben drei Arten von Gründen übrig, der Grund des Werdens, physischer, der Grund des Willens (das Motiv), ethischer, der Erkenntnissgrund, logischer Natur. Diese Eintheilung entspricht dann allerdings einer alten Eintheilung der Wissenschaft. Aber der Zweck, der für den Grund als Grund die grösste Bedeutung hat, indem er den Grund des Werdens bestimmt und das Motiv durchdringt, ist dann als der wesentlichste Gesichtspunkt der Eintheilung verkannt.

Wir dürfen an dem Begriff des Grundes eine wesentliche Seite nicht übersehen.[1] Es wird gemeinhin der Grund einer Sache in der Einheit ausgesprochen. Was immer dazu mitwirkt, eine Sache hervorzubringen, wird in den Einen Grund zusammengefasst. Allerdings ist, wie viel Momente auch zusammenschlagen mögen, die erzeugende Thätigkeit, dies lebendige Band, dieses Zusammen, immer nur Eins. Aber es fragt sich, kann diese Thätigkeit aus Einem Grunde begriffen werden, ist der Grund der Sache eine untheilbare Einheit? Wir dürfen antworten: im Endlichen nirgends. Der Zweck verlangt immer, wie gezeigt ist,[2] eine Vielheit der Elemente und kann erst mit dem Bruch der Einheit entstehen. Die wirkende Ursache wäre ein einförmiger Fluss und setzte nichts Neues ab, wenn sie als eine Einheit nur auf sich selbst sollte bezogen werden.

---

[1] Vgl. Hegel Encykl. §. 147.

[2] S. oben Abschnitt IX. Bd. II. S. 17 ff.

Es darf damit der Widerspruch verglichen werden, der in dem Begriff des Grundes und der Folge ist nachgewiesen worden.[1] Die Folge soll im Grunde liegen; aber sie soll sich auch aus ihm ergeben, d. h. von ihm absondern. Liegt sie nun wirklich in ihm, so gehört sie zu ihm. Lehrt aber die Folge etwas Neues, so ist dies Neue nicht das Alte und liegt nicht in dem Grunde. Die Folge muss also mit dem Grunde identisch und auch nicht identisch sein. Wäre sie nicht identisch, so läge sie nicht im Grunde und wäre keine Folge, sondern etwas Fremdartiges. Wäre sie identisch, so unterschiede sie sich nicht vom Grunde, sondern fiele mit ihm zusammen; oder vielmehr, sie käme gar nicht heraus, sondern bliebe in dem Grunde. Dieser Widerspruch ist unvermeidlich, wenn man irgend ein Einzelnes in seiner nur sich selbst wiederholenden, sich selbst gleich bleibenden Einheit als Grund fasst. Woher soll sich das Neue als Wirkung aus der Einheit der Ursache erzeugen, wenn nicht ein Anderes, das hinzutritt, es daraus hervortreibt?

Es ist eine solche Einheit der Ursache ein Irrthum der zusammenfassenden Sprache; wenn ein Einzelnes als die Ursache eines Dinges bezeichnet wird, so ist es nur die thätigste der Bedingungen. Wir nennen etwa den Samen die Ursache des Baumes; aber der Same, für sich gehalten, verschliesst seine Kraft, und er entwickelt sie erst, wenn er in die natürlichen Bedingungen seines Keimens und Wachsens versetzt wird. Oder wenn wir einseitig den Stoss als die mechanische Ursache einer Ortsbewegung bezeichnen, so übersehen wir nur die still mitwirkenden Bedingungen der Grösse der Masse und der Figur. Wenn diesen der Stoss nicht entspricht, so entsteht keine Ortsveränderung u. s. f. Nach dem Obigen erschien die Bewegung überhaupt als Trägerin der wirkenden Ursache, und was sich in jener findet, setzt sich daher in dieser durch das ganze Gebiet fort. Wenn sich die Bewegung zu geometrischen Produkten gestaltete, so geschah es durch entgegengesetzte Mo-

[1] S. Herbart Metaphysik. 1829. II. §. 173. S. 26 ff.

Werden begriffen ist, um das Sein entweder darzustellen oder zu bestimmen, tritt ihm der gewordene und feste Gedanke, der sich als das Gegenbild des Wirklichen weiss, entgegen und widerspricht. Den zur Anerkennung hinstrebenden Gedanken verneint der anerkannte, mithin derjenige, der dafür gilt, das Wirkliche erreicht zu haben. Im Unmöglichen ist der Gedanke von dem Wirklichen besiegt. Ein Zweck heisst nicht als gedachter Zweck unmöglich, sondern nur inwiefern die Mittel unmöglich sind, und also das vorhandene Wirkliche gegen den vorauseilenden Gedanken Einsage thut. Es schlagen also im Unmöglichen Gedanke und Wirkliches feindlich gegen einander.

Aber das Wirkliche mit seiner blossen Thatsache siegt doch nicht über den Gedanken; denn er geht kühn über das, was da ist oder da war, hinweg. Erst wenn das Wirkliche durch den Gedanken gebunden zur Nothwendigkeit wird, bindet es den Gedanken wiederum. Der Gedanke, indem er wirklich werden will, lässt sich nur durch den Gedanken im Wirklichen bedeuten. Die Unmöglichkeit ruht daher auf einer verneinenden Nothwendigkeit, durch die der vermessene Gedanke begrenzt wird. Z. B. es ist unmöglich, dass in einem ebenen Dreiecke zwei Winkel gleich zweien rechten seien; es ist unmöglich, dass der fallende Stein steige. Das Gesetz des Dreieckes, des Falles, d. h. die erkannte Nothwendigkeit thut Einspruch.

Im Möglichen sind nur einzelne Bedingungen der Sache aufgefasst, gleichsam nur ein halber Grund des Entstehens. Im Unmöglichen thut sich ein voller Grund des Ausschliessens kund. Im Möglichen werden die fehlenden Bedingungen übersprungen, und es wird gleichsam ihr Einverständniss vorausgesetzt. Im Unmöglichen werden gerade die fehlenden Bedingungen hervorgetrieben und feindlich gegen die vorhandenen gerichtet. Daher verhalten sich Mögliches und Unmögliches nicht wie reine Verneinungen zu einander, sondern die Elemente ihres Wesens sind geradezu umgekehrt. Im Möglichen ist der

erzeugende Grund nur theilweise da; im Unmöglichen der verhindernde ganz. Das Unmögliche ist hiernach ein Ausfluss des Nothwendigen, aber das Mögliche nur noch ein Spiel des Gedankens.

Wird der Gedanke, der das Wirkliche abbilden oder vorbilden soll, nur auf sich selbst bezogen, so dass er, aus dem Verbande der Wirklichkeit abgelöst, allein für sich betrachtet wird: so sieht man von den fehlenden Bedingungen und von allem, was Widerstand leisten könnte, gänzlich weg, und die Möglichkeit ist am weitesten. In dieser willkürlichen Trennung des Gedankens, wo nichts Einsage thut, weil man alles Andere im Gedanken ausgelöscht hat, erscheint alles möglich; aber das Mögliche ruht dann nur auf einem Einfall; und das Denken steht in der grössten Entfernung von dem Ziele der Nothwendigkeit.

Das Denken macht indessen weiter aus der Möglichkeit Ernst. Es will das Wirkliche erreichen, in welchem es sein Mass hat. Aber es fehlen Bedingungen. Indem das Denken sie ergänzt, stellt sich das Mögliche dar. Der Same oder das Ei giebt uns in einem Beispiele der Natur die Anschauung der Möglichkeit. Aus dem Samen kann ein Baum, aus dem Ei ein Thier werden. Es ist kein leeres Spiel des Gedankens. Die Möglichkeit liegt gleichsam sinnlich vor Augen. Aber für sich bleibt der Same Same, und das Ei ein Ei. Der Gedanke greift vor und fasst diese vorhandenen Bedingungen mit den noch nicht vorhandenen in eine thätige Einheit zusammen und spricht nun die Möglichkeit aus. So ist das Mögliche eine eigenthümliche Doppelbildung. Die daseienden Bedingungen werden durch die gedachten ergänzt. Da dies aber nur im Denken geschehen kann, so ist das Mögliche zunächst auch nur ein gedachtes.

Die realen Elemente in dieser Doppelbildung geben die Bestimmtheit, die gedachten und nur ideell ergänzten die Unbestimmtheit. So sehen wir es z. B., wenn die möglichen Werthe in einer unbestimmten Gleichung oder die möglichen

Werden begriffen ist, um das Sein entweder darzustellen oder zu bestimmen, tritt ihm der gewordene und feste Gedanke, der sich als das Gegenbild des Wirklichen weiss, entgegen und widerspricht. Den zur Anerkennung hinstrebenden Gedanken verneint der anerkannte, mithin derjenige, der dafür gilt, das Wirkliche erreicht zu haben. Im Unmöglichen ist der Gedanke von dem Wirklichen besiegt. Ein Zweck heisst nicht als gedachter Zweck unmöglich, sondern nur inwiefern die Mittel unmöglich sind, und also das vorhandene Wirkliche gegen den vorauseilenden Gedanken Einsage thut. Es schlagen also im Unmöglichen Gedanke und Wirkliches feindlich gegen einander.

Aber das Wirkliche mit seiner blossen Thatsache siegt doch nicht über den Gedanken; denn er geht kühn über das, was da ist oder da war, hinweg. Erst wenn das Wirkliche durch den Gedanken gebunden zur Nothwendigkeit wird, bindet es den Gedanken wiederum. Der Gedanke, indem er wirklich werden will, lässt sich nur durch den Gedanken im Wirklichen bedeuten. Die Unmöglichkeit ruht daher auf einer verneinenden Nothwendigkeit, durch die der vermessene Gedanke begrenzt wird. Z. B. es ist unmöglich, dass in einem ebenen Dreiecke zwei Winkel gleich zweien rechten seien; es ist unmöglich, dass der fallende Stein steige. Das Gesetz des Dreieckes, des Falles, d. h. die erkannte Nothwendigkeit thut Einspruch.

Im Möglichen sind nur einzelne Bedingungen der Sache aufgefasst, gleichsam nur ein halber Grund des Entstehens. Im Unmöglichen thut sich ein voller Grund des Ausschliessens kund. Im Möglichen werden die fehlenden Bedingungen übersprungen, und es wird gleichsam ihr Einverständniss vorausgesetzt. Im Unmöglichen werden gerade die fehlenden Bedingungen hervorgetrieben und feindlich gegen die vorhandenen gerichtet. Daher verhalten sich Mögliches und Unmögliches nicht wie reine Verneinungen zu einander, sondern die Elemente ihres Wesens sind geradezu umgekehrt. Im Möglichen ist der

erzeugende Grund nur theilweise da; im Unmöglichen der verhindernde ganz. Das Unmögliche ist hiernach ein Ausfluss des Nothwendigen, aber das Mögliche nur noch ein Spiel des Gedankens.

Wird der Gedanke, der das Wirkliche abbilden oder vorbilden soll, nur auf sich selbst bezogen, so dass er, aus dem Verbande der Wirklichkeit abgelöst, allein für sich betrachtet wird: so sieht man von den fehlenden Bedingungen und von allem, was Widerstand leisten könnte, gänzlich weg, und die Möglichkeit ist am weitesten. In dieser willkürlichen Trennung des Gedankens, wo nichts Einsage thut, weil man alles Andere im Gedanken ausgelöscht hat, erscheint alles möglich; aber das Mögliche ruht dann nur auf einem Einfall; und das Denken steht in der grössten Entfernung von dem Ziele der Nothwendigkeit.

Das Denken macht indessen weiter aus der Möglichkeit Ernst. Es will das Wirkliche erreichen, in welchem es sein Mass hat. Aber es fehlen Bedingungen. Indem das Denken sie ergänzt, stellt sich das Mögliche dar. Der Same oder das Ei giebt uns in einem Beispiele der Natur die Anschauung der Möglichkeit. Aus dem Samen k a n n ein Baum, aus dem Ei ein Thier werden. Es ist kein leeres Spiel des Gedankens. Die Möglichkeit liegt gleichsam sinnlich vor Augen. Aber für sich bleibt der Same Same, und das Ei ein Ei. Der Gedanke greift vor und fasst diese vorhandenen Bedingungen mit den noch nicht vorhandenen in eine thätige Einheit zusammen und spricht nun die Möglichkeit aus. So ist das Mögliche eine eigenthümliche Doppelbildung. Die daseienden Bedingungen werden durch die gedachten ergänzt. Da dies aber nur im Denken geschehen kann, so ist das Mögliche zunächst auch nur ein gedachtes.

Die realen Elemente in dieser Doppelbildung geben die Bestimmtheit, die gedachten und nur ideell ergänzten die Unbestimmtheit. So sehen wir es z. B., wenn die möglichen Werthe in einer unbestimmten Gleichung oder die möglichen

Erklärungen in einer schwierigen Stelle aufgesucht werden. Je mehr Bedingungen erkannt werden und je weniger noch fehlen, desto mehr bedeutet die Möglichkeit und verengert sich ihre unbestimmte Weite. Es ist eine eigenthümliche Grösse des Scharfsinnes, die vorhandenen Bedingungen gegen die fehlenden so abzumessen und die Beschaffenheit der fehlenden so zu bestimmen, dass selbst die Unbestimmtheit in Grenzen eingeschlossen wird. Wie dies geschieht, lehrt allein die Eigenthümlichkeit der Sache. Im mathematischen Verfahren liegen solche Beispiele vielfach vor, und wir erinnern nur an die diophantischen Gleichungen oder an indirekte Beweise, in denen n mögliche Fälle unterschieden werden, damit sich n—1 im Versuche widerlegen. Wo Thatsachen zu erklären sind, werden auf ähnliche Weise zunächst die Möglichkeiten zusammengestellt. So dringt die Bestimmtheit in die Unbestimmtheit vor, und die Nothwendigkeit zeigt sich hier zunächst in der Begrenzung des Möglichen.

Wenn man die fehlenden Bedingungen, welche der Gedanke ergänzt, näher ins Auge fasst, so wiederholt sich in diesen dieselbe Betrachtung, und es entsteht ein Mögliches innerhalb des grösseren Möglichen. Es fragt sich, ob denn schon Bedingungen zu den fehlenden Bedingungen da sind. Und wenn auch da wiederum alles sich der Annahme des Möglichen zuneigt, immer muss der Gedanke ergänzend vorauseilen. Und worauf stützt er sich dabei? Es sind lediglich negative Zugeständnisse. Das Erkannte widerspricht nicht. Eine ausschliessende Nothwendigkeit zeigt sich nicht. Der Gedanke verwandelt das, was nicht ausgeschlossen wird, in ein Zugelassenes und entscheidet die schwebende Unbestimmtheit durch den positiven Charakter seiner eigenen Richtung.

Wo die Natur eine Möglichkeit vorgebildet hat, wie etwa im Samen, im Ei, da ist sie immer nur ein Verein einiger vorhandenen Bedingungen. Den Rest überspringt das Denken oder setzt ihn, weil das Gegentheil nicht geboten ist. So bestätigt sich die Möglichkeit als modaler Begriff.

Das Mögliche bleibt immer ein Zukünftiges und selbst da, wo es sich um Erkenntniss des Vergangenen oder um den verborgenen Grund einer gegenwärtigen Thätigkeit handelt; denn in diesem Fall wird dies Mögliche zwar nicht durch den Lauf der Dinge entschieden, so dass es zum Wirklichen wird, aber es erwartet die Entscheidung vom Denken, damit es eine erkannte Wahrheit werde.

Das Mögliche, das aus der wirkenden Ursache stammt, unterscheidet sich von dem Möglichen, das der Zweck bestimmt. In der wirkenden Ursache erheben sich aus demselben Dinge verschiedene Möglichkeiten, es wird etwas Anderes, je nachdem dies oder jenes hinzutritt. Sie erwartet als ruhend und leidend die Bestimmungen fremd von aussen her. Der Zweck findet oft mehrere mögliche Wege zu seinem Ziele. Indem er sich indessen selbst näher bestimmt und neue Rücksichten als Zwecke des Zweckes in sich aufnimmt (z. B. das Compendiose in einer Maschine, das Elegante in einer geometrischen Construction): werden darnach die Mittel gemessen und die minder entsprechenden Möglichkeiten ausgeschlossen. So werden in dem Zweck die Möglichkeiten von innen entworfen und ihre Unbestimmtheit wird von innen entschieden.

Im Vorangehenden wurde das Mögliche in dem Sinne betrachtet, wie es von einer Sache ausgesagt wird (z. B. ein Ereigniss, ein Zustand ist möglich), und es wurden die realen Elemente in diesem Begriff des Möglichen aufgesucht und von der logisch modalen Bestimmung unterschieden. So sprang die Möglichkeit gleichsam als einzelne Sache hervor. Es handelte sich um die Wirklichkeit des Möglichen.

Davon unterscheidet sich das umgekehrte Verhältniss, die Möglichkeit des Wirklichen. Wir bezeichnen sie als die innere Möglichkeit, in welcher nicht gefragt wird, was möglich, sondern wie etwas möglich sei. Es wird nicht das Resultat, wie im Vorigen, sondern der Process aufgefasst, nicht die Sache aus ihren Bedingungen hervorgegangen, sondern gerade in ihre Bedingungen zurückgeworfen. So spricht man von der

innern Möglichkeit eines Kreises, wenn man sieht, wie er entsteht, einer Erfindung, wenn man einsieht, wie sie zu Stande kommen kann, eines Phänomens, wenn man es begreift, einer Maschine, wenn man ihren Zweck und die Thätigkeit ihrer Theile für diesen Zweck erkennt, eines Charakters, wenn man ihn aus der ursprünglichen Anlage und den umgebenden Einflüssen, aus Wirkung und Gegenwirkung werden sieht. Wenn dagegen oben der Same als die Möglichkeit des Baumes betrachtet wurde, so ruht diese Möglichkeit freilich auf der innern; aber es wurde davon weggesehen, und nicht die Entwickelung, sondern das Ergebniss aufgefasst.

Diese innere Möglichkeit ist keine solche Doppelbildung, wie das Mögliche in jener ersten Bedeutung, sondern ein reiner und voller Vorgang des begreifenden Denkens. Sie reisst sich nicht vom Wirklichen los, sondern will es vielmehr in seinem Werden verstehen. In dem Bereich der wirkenden Ursache leistet dies die Einsicht in die Thätigkeiten und ihre Wechselwirkung; auf dem Gebiete des Zweckes Einsicht in das Ziel und Herrschaft über die dahin führenden Mittel durch die Kenntniss der Wirkungen. Beides liegt in geometrischen Beispielen einfach vor Augen. Die innere Möglichkeit z. B. einer Figur, eines Kreises, einer Ellipse liegt in dem Gesetz der Construction, die der Geist durch seine eigene That der Bewegung durchschauet. Die innere Möglichkeit eines geometrischen Problemes ruht auf dem aufgegebenen Zweck und der Macht, die Mittel der Construction für denselben zu übersehen und auf ihn hinzurichten. Wenn Euklides mit Erklärungen der Figuren anhebt, so sind ihm das nur Namenerklärungen, die für ihn eher keine Bedeutung haben, als bis er durch die Construction die innere Möglichkeit des Erklärten nachgewiesen hat.[1]

[1] Wenn Spinoza in der methodischen Form seiner Ethik das euklidische System nachbildet, so zeigt sich bei aller äusserlichen Gleichheit sogleich ein alles entscheidender Unterschied. Spinoza hebt mit Definitionen an (der *substantia*, der *causa sui* etc.), wie Euklides mit den Definitionen der einfachsten ebenen Figuren. Aber Spinoza behandelt seine Bestimmungen ohne Weiteres als Sacherklärungen, als ob die innere Mög-

Diese innere Möglichkeit verhält sich zur Nothwendigkeit auf eine zwiefache Weise, indem sie diese einmal als Grund voraussetzt und dann ihren Fortgang weiter begründet. Die innere Möglichkeit einer Figur, welche in der Construction nachgewiesen wird, setzt die Einsicht in die nothwendigen Verhältnisse der construirenden Bewegung voraus. Mit der innern Möglichkeit ist das Wesen erkannt, die Basis aller abgeleiteten Eigenschaften, der letzte Grund aller Beweise. So beruht im pythagoräischen Lehrsatze zunächst alles auf der innern Möglichkeit (der Construction) des rechtwinkligen Dreiecks und des Quadrats. Ist diese aus der Nothwendigkeit der geometrischen Elemente erkannt, so fliesst von ihr alle weitere Nothwendigkeit aus.

Leibniz hat auf diese innere Möglichkeit als das Wesen in der Erkenntniss der Dinge gedrungen. Genügt es aber, wenn es ihm dabei für den letzten Massstab gilt, dass sich der Begriff nicht in sich widerspreche? Der Widerspruch ist jene Einrede der Erkenntniss, jene verneinende Nothwendigkeit, aus der, wie gezeigt wurde, der Begriff des Unmöglichen hervorgeht. Zunächst ist es eine unendliche und daher unlösbare Aufgabe, wenn bewiesen werden soll, dass sich von keiner Seite der Erkenntniss ein Einspruch erhebe. Sie verwandelt sich daher sogleich in die beschränkte Betrachtung, die sich von der Sache auf uns wendet, dass wir in unserer übrigen

lichkeit nicht erst nachzuweisen wäre, um die Vorstellung gegen Erdichtung zu sichern. Euklides dagegen beweist, dass das von ihm Definirte etwas Wirkliches sei. Man vergleiche z. B., wie das Quadrat zwar schon Buch 1. Def 30 erklärt wird, aber für das System noch gar nicht da ist, bis es am Schlusse des Buches (Satz 46) construirt wird (vgl. Kästners Abhandlung: was heisst in Euklides Geometrie möglich? in Kästner und Klügel philosophisch-mathematischen Abhandlungen. Halle 1807). So verfährt Spinoza mit seinen metaphysischen Begriffen nicht und kann nicht so verfahren. Was er definirt hat, das nimmt er in allen Büchern der Ethik wie eine dadurch abgemachte Wirklichkeit. Die starre Demonstration Spinoza's entbehrt daher jener durchsichtigen genetischen Ansicht, welche den verwickeltsten geometrischen Beweis begleitet. So widerlegt sich trotz alles Gerüstes des geometrischen Gebäudes gleich anfangs der Titel der Ethik: *ethica ordine geometrico demonstrata.*

Wissenschaft nichts finden, das sich widersetze. Die innere Möglichkeit, die das positive Werden und Wesen begreifen will, kann sich nicht mit einer solchen negativen Bestimmung zufrieden geben. Es ist nicht genug, dass die Elemente eines Begriffs sich nicht einander aufheben oder anders woher aufgehoben werden. Vielmehr sollen sie sich gegenseitig unterstützen und beleben und ebenso durch die übrigen Begriffe getragen werden. Wie dies geschehe, das ist die schwierige, durch und durch positive Einsicht, die in der innern Möglichkeit gefordert wird. Um die innere Möglichkeit des Kreises einzusehen, ist es nicht genug, dass der Begriff einer Linie, die in allen Theilen von Einem Punkte gleiche Entfernung habe, keinen Widerspruch zeige. Es muss begriffen werden, wie eine solche Linie entstehe.

Leibniz forderte zur Ergänzung des ontologischen Beweises, dass zunächst die Möglichkeit des Begriffes Gottes erhelle. Gott habe das Vorrecht nothwendig zu sein, wenn er möglich sei. Nichts indessen, fügte er hinzu, verhindert seine Möglichkeit, weil er keine Schranke hat. Da es im Gegensatz der beschränkten Geschöpfe sein Begriff ist, ohne Schranke zu sein, so schliesst er keine Negation und daher auch keinen Widerspruch ein, und ist schlechthin möglich. In der uneingeschränkten Vollkommenheit Gottes, das ist der Gedanke, sind nur Bejahungen, keine Verneinungen enthalten. Da aber der Widerspruch nur da eintritt, wo etwas bejaht und zugleich verneint wird, so kann sich in dem Begriffe Gottes kein Widerspruch erheben. Reicht diese logische Betrachtung hin, um Gottes Dasein *a priori* zu erkennen? Ist die Voraussetzung Leibnizens, der Begriff der uneingeschränkten Vollkommenheit selbst, diese Aufhebung aller Negationen, in sich möglich? Oder schränken sich nicht die Realitäten, welche, obwol uneingeschränkt, nach der alten metaphysischen Ansicht Gott als Prädikate beigelegt werden, gegenseitig ein? Erst wenn gezeigt ist, dass sie sich nicht hindern, sondern stützen, dass sie sich nicht verneinen, sondern fordern: wäre von diesem Standpunkt aus der Anfang zur

Erkenntniss der innern Möglichkeit gemacht. So unzulänglich ist eine bloss logische Betrachtung.

Die innere Möglichkeit will den Vorgang der Sache aus den Bedingungen seines Werdens verstehen. Aber sie ist noch ganz im Gedanken beschlossen und darin ein rein modaler Begriff, indem sie erst ihre Verwirklichung erwartet. Jener Vorgang aber, wodurch die vorhandenen Bedingungen, an sich ruhend und unvollständig, im Gedanken ergänzt und dadurch zum vollen Grunde belebt werden, um etwas als möglich auszusprechen, ruht auf der Einsicht der innern Möglichkeit. So verbinden sich hier die Fäden des Gedankens zu einem Knoten.

6. Wir überblicken, was wir vor uns haben. Bedingungen sind nun da, welche die innere Möglichkeit einer Sache fordert. Sie drängen sich immer mehr nach Einem Punkt hin. Die Möglichkeit ist reif. Es erscheint die letzte Bedingung, die noch fehlte, die die übrigen Bedingungen sammelnde, richtende, bewegende Kraft, und die Wirklichkeit bricht hervor.

Man kann nicht sagen, dass die Wirklichkeit die Möglichkeit ergänze.[1] Vielmehr ergänzt die Möglichkeit die wirklichen Bedingungen zu dem gedachten Ganzen eines vollen Grundes. Wenn freilich nur auf den Theil der vorhandenen Bedingungen gesehen wird, der in dem Begriff des Möglichen vorliegt, und wenn behauptet wird, dass sich diese im Wirklichen erfüllen: so ist das richtig. Aber die Möglichkeit als solche ist darin noch nicht enthalten, vielmehr geht sie gerade über die vorhandenen Bedingungen kühn hinaus. Auch kann die Wirklichkeit nicht in dem Sinne Ergänzung des Möglichen heissen, dass der Gedanke, in welchem die Möglichkeit ihr Wesen hat, gegen das Wirkliche ein Mangel sei und erst das Ereigniss diese Lücke fülle. In solchem Betracht können Gedanken und Sein nicht verglichen werden; denn sie sind in den Theilen ihres Wesens, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, unter sich so ungleichartig, dass sie nicht zu einander können addirt

[1] So hiess die Wirklichkeit bei Chr. Wolff *complementum possibilitatis*.

werden. Das Wirkliche integrirt daher auch nicht die Möglichkeit.

Indem sich das Sein zunächst gleichsam nur in die Fläche breitet, unterschiedslos und nur sich selbst gleich, empfängt es in dem Begriff des Wirklichen, der aus der Möglichkeit hervorgestiegen ist, die Tiefe, welche auf die Bedingungen des Grundes zurückweist.

7. In dem eben Erörterten sind bereits die Begriffe der Potenz und des Actus enthalten, die, von Aristoteles eingeführt, bei den Scholastikern beliebt, in der neuesten Philosophie Schellings neue Aufnahme gefunden haben.

Von der einen Seite tragen sie reale Elemente in sich. Denn wo reale Bedingungen zu einem Dasein gegeben sind, jedoch nicht alle und nur ein Theil derselben, wird die Potenz, und wo sie sich erfüllen, der Actus gesetzt; und zwar ist ihre Natur unterschieden, je nachdem die Bedingungen nur physisch innerhalb der wirkenden Ursache bestimmt oder organisch präformirt sind, wie als Beispiel jenes Verhältnisses das aristotelische gelten mag, das Erz sei die Potenz einer Bildsäule, für dieses der Same eines Baumes. Aus dem Erz kann durch die menschliche Hand vielerlei werden, aus dem Samen, wenn er nicht verfault, nur der Baum; jene Potenz ist unbestimmt, diese in ihrem Zwecke determinirt.

Von der anderen Seite ist die modale Natur dieser Begriffe deutlich, sobald der Begriff der Potenz, auf welche sich der Actus zurückbezieht, zum Massstab genommen wird. In die Potenz scheint das vorausschauende, ein künftiges Dasein vorausnehmende Denken als das Licht hinein, in welchem die realen Bedingungen Potenz werden.

Es ist unrichtig, wenn man, durch den vorwiegenden Gebrauch beim Aristoteles verleitet, nur die Materie als Potenz ansieht. Schon Aristoteles fasst sie allgemeiner.[1] Im Ethischen

[1] Z. B. *phys.* II. 3. p. 195 b 3 und 16, vgl. des Vfs. Geschichte der Kategorienlehre in den historischen Beiträgen zur Philosophie. 1846. I. S. 159.

stellt sich der Begriff der Potenz dar, wo für Künftiges Kräfte und Mittel bereitet werden. So sind z. B. die Bücher in der Bibliothek Potenz; gelesen verwandeln sie sich in wirkliche Gedanken der Menschen. Das Geld im Kasten ist Potenz; in der Anwendung wird es wirkliche Macht; der Geiz sättigt sich an der Anschauung der blossen Potenz, die ihm gehört. Der Besitz ist Potenz (Vermögen); der Gebrauch Verwirklichung (*actus*). Indem der Mensch die Dinge zur Potenz für die Vernunft macht, beginnt er sie zu beseelen. Wo eine niedere Stufe sich zum Substrat einer höheren macht, kann sie insofern als Potenz betrachtet werden, als noch etwas hinzutritt, um eine vollere Wirklichkeit zu erzeugen. So macht sich etwa die natürliche Entwickelung zur Potenz, inwiefern sie Substrat der geistigen wird, gleichsam Materie für diese, „sie potentialisirt sich," sagt man von der niederen Stufe in unklarem Ausdruck mit philosophischem Klang und Anklang.

Es ergiebt sich aus der Ableitung, dass die Potenz ihrem Wesen nach endlich und beschränkt ist; denn so lange sie Potenz ist, fehlt immer ein Stück an den Bedingungen und insofern ist sie bedürftig. Aristoteles hat folgerecht, wo er mit diesem Begriff ins Göttliche gelangte,[1] die Dynamis fallen lassen, die sonst der Energie vorangeht, und in ihm allein die Energie (die reine Energie, wie die Scholastiker sich ausdrückten) angeschauet. Wenn bei neueren Philosophen von unendlicher Potenz oder der unendlichen Daseinsmöglichkeit die Rede ist, so wird Widersprechendes gewaltsam zusammengebogen, und bei aller dialektischen Kunst kann aus unklarem Tiefsinn keine tiefsinnige Klarheit hervorgehen. Bei Plotin beginnt ein ähnlicher Gebrauch, wenn er z. B. was über allem Wesen liegt, Potenz von Allem nennt;[2] aber die Potenz aller Dinge ist doch etwas anderes, als die Potenz, die selbst unendlich heisst. Plotin nennt das Erste Energie; denn sonst, sagt er richtig, wäre das Vollkommenste unvollkommen.[3] Es ist nöthig, dass die

[1] Metaphysik IX. 8. p. 1050 b 7. XII. 6. p. 1072 a 19 ff. XII. 7. p. 1072 b 26 ff.
[2] Enneade V. 4. 2.
[3] Enneade VI. 8. 20.

abstrakten Begriffe so scharf gefasst werden, wie die concreten selbst dazu anleiten; und dann ist jede Potenz endlich und abhängig, keine unendlich.

8. Nach der Seite des Seins hin will die Möglichkeit das Wirkliche vorschauen und sucht es nach ihrem innersten Triebe. Nach der Seite des Denkens hin bereitet sie die Nothwendigkeit vor und giebt ihr, obwol beide sich scheinbar wie Spiel und Ernst entgegenstehen, die Mittel in die Hand.

Die Nothwendigkeit wird insgemein als die Unmöglichkeit des Gegentheils erklärt, und schon Aristoteles sucht den Begriff des Nothwendigen auf das zurückzuführen, was sich nicht anders verhalten könne.[1] In der formalen Logik glaubte man durch dies Mittelglied einen Uebergang von dem Grundsatz des Widerspruches zu dem Beweise des Nothwendigen entdeckt zu haben. Darf man sich bei dieser Bestimmung zufrieden geben? Sie drückt die Ansicht des indirekten Beweises aus, der die Annahme des Gegentheils in die Folgen hinein versucht, bis diese es widerlegen. Wenn das Experiment, ob etwas anders sein könne, verneinend ausfällt, so wird die Nothwendigkeit ausgesprochen. Die Möglichkeit, dass etwas anders sei, schliesst schon eine Verneinung ein. Wird A behauptet, so wird nicht-A (sein Gegentheil) versucht. Indem aber diese Verneinung in den Folgen, die sich ergeben würden, wiederum verneint wird, stellt sich die Bejahung her und die Behauptung ist nothwendig.

So gefasst ist das Nothwendige nichts als das Unvermeidliche. Offenbar herrscht darin nur ein äusserer Zwang, der nicht abzuirren gestattet und von allen Seiten die Sache einschliesst. Wir nennen diese Nothwendigkeit die Nothwendigkeit der Begrenzung. Es ist hier das Nothwendige noch nicht in sich gegründet, fest auf dem eigenen Schwerpunkt ruhend, sondern es erscheint nur, wie es von aussen so gedrängt und gehalten wird, dass es nicht weichen kann. In dem Unvermeidlichen ist die innere Bestimmung noch nicht erkannt.

---

[1] Z. B. Metaphysik V. 5. p. 1015 a 33.

Die gewöhnliche Erklärung nimmt indessen dadurch einen besondern logischen Schein an, dass sie durch die Negation der Negation zu Stande kommt; denn die Verneinung, meint man, gehört dem Denken ausschliesslich zu eigen. Aber, näher betrachtet, zerstört sich jener Begriff des Nothwendigen selbst, wenn er die letzte Bestimmung sein will. Denn was verneint denn die Verneinung? was überführt das Gegentheil, so dass es als unmöglich aufgehoben wird? Der Gegenstoss, der gegen die Folgen geschieht, die Widerlegung, welche in den Folgen das Gegentheil verneint, geht von einem festen Punkte aus. Wir sind nicht weiter gekommen und nur auf eine äusserliche Weise einem anderen Nothwendigen zugeworfen worden. Der Grundbegriff des Nothwendigen kann auf solche Weise nicht erhellen, da er selbst wiederum das Nothwendige voraussetzt. Es ist keine eigene Begründung gewonnen, sondern nur eine Verkettung; und selbst abgesehen von dem ersten sichern Punkt, an dem die Kette aufgehängt wird, ist sie selbst nur unter der stillschweigenden Bedingung einer nothwendigen Consequenz geworden.

Die Erklärung auf dem Wege der Negation fordert hiernach selbst eine andere positive, die abgeleitete eine ursprüngliche. Es geschieht nicht selten, dass zunächst ein Begriff in seinen äusseren und daher secundären Bezügen ergriffen wird; aber diese können nur der Durchgang zu den primären Bestimmungen sein.

Wenn auf jenem ersten Wege der Versuch angestellt wurde, ob sich der betreffende Begriff auch anders verhalten könne: so versagt der Geist zuerst die Anerkennung, bis ihm diese abgenöthigt wird. Es ist sein Interesse, in der Anerkennung sich seiner bewusst und gewiss zu sein, und dies geschieht in dem Versuch des Gegentheiles. Daher ist das Nothwendige von Neuem als das nicht nicht zu Denkende bestimmt worden. Die Anerkennung ist darin als etwas Wesentliches angedeutet, und der Sprachgebrauch bestätigt sie. Wir sprechen zwar vom nothwendigen Verhängniss, in dem, wie es scheint, nur die

blinde Gewalt herrscht und der Gedanke, ohne welchen es keine Anerkennung giebt, verschwunden ist. Aber wir nennen es doch erst nothwendig, wenn sich das Denken, das eine Ausflucht der Freiheit sucht, gefangen ergiebt. Zwar ist hier das Denken kein Element in dem Ablauf der Ereignisse selbst; aber erst wenn diese von dem hinzutretenden Denken gemessen werden, ersteht der Begriff ihrer Nothwendigkeit. Bis dahin waren sie Begebenheiten, nun werden sie Nothwendigkeit. Die Anerkennung, die der Geist in diesem Vorgange leistet, ist nicht Schwäche, weil er etwas anderes möchte, aber unterlegen ist, sondern sein Wesen und seine Stärke, indem er dem blinden Dasein das höhere Gepräge, die Nothwendigkeit, aufdrückt.

Gewissheit und Wahrheit, Subjektives und Objektives, schlagen in der Nothwendigkeit zusammen. Der letzte Punkt, auf dem alle Nothwendigkeit ruht, ist daher eine Gemeinschaft des Denkens und Seins. Was Element des Denkens ist, muss unmittelbar Element des Seins und umgekehrt sein. Wir könnten diesen letzten Punkt, wenn der Ausdruck nicht in vielfachem Sinne verbraucht wäre, die Identität des Denkens und Seins nennen. Wir beziehen uns auf die obigen Untersuchungen zurück. Die Bewegung, das freie Eigenthum des Geistes, erschien zugleich als die erste That der äusseren Welt. Es öffnete sich darin eine Quelle nothwendiger Erkenntnisse, zunächst das mathematische Gebiet, sodann die Möglichkeit, in den Grund der physischen Erscheinungen einzudringen. Selbst noch das Materielle löste sich in Bewegung auf und gestattete dadurch einen Einblick in seine nothwendige Gestaltung. Von Neuem sahen wir dieselbe Gemeinschaft des Denkens und Seins in dem Zweck. Weil unser Geist die Theile aus der vorgefassten Idee des Ganzen zu bestimmen vermag, begreift er dieselbe Bestimmung, wenn sie ihm in der Natur als verwirklichte Thatsache entgegentritt.

Eine Identität des Denkens und Seins setzt der Ungebildete unbewusst in jede unmittelbare Regung, in der er Nothwendigkeit behauptet, weil er in seiner Beschränktheit nicht

anders denken kann und daher im Besitz des Gegenstandes zu sein glaubt. Der Gebildete findet sie in dem Allgemeinen der Reflexion; die Wissenschaft erkennt sie nur in den Principien und deren folgerechter Entwickelung; denn die Wissenschaft mediatisirt gleichsam die Vorstellungen, die bis dahin als unmittelbar berechtigt herrschten.

Wenn sich auf dem Gebiete der Sinne die aufgenommenen Thatsachen der Eindrücke mit den ursprünglichen Entwickelungen der Bewegung verflechten, wie in den Demonstrationen der Physik: so leidet die erste Strenge, da die Nothwendigkeit jener empfangenen Bestimmungen nicht mit der Nothwendigkeit dieser frei beherrschten Constructionen auf gleicher Stufe steht. Wenn indessen auch in den Sinneserfahrungen von Nothwendigkeit die Rede ist, so wird darin, wie es in dem unbefangenen Bewusstsein, in dem sich die skeptischen Fragen noch nicht erhoben haben, wirklich geschieht, eine Uebereinstimmung der Eindrücke und der Sache, mithin, da auch in dem von aussen bedingten Zustande der Sinne noch immer die Thätigkeit des Denkens erscheint, eine Identität des Denkens und Seins stillschweigend vorausgesetzt.

In einem solchen Zusammenstimmen liegt allein die Möglichkeit der Anerkennung, welche den Begriff der Nothwendigkeit durchzieht. Was auf diese Weise dem Denken und Sein gemeinsam ist, heisst das Allgemeine, und das Allgemeine in diesem Sinne ist der positive Grund der Nothwendigkeit.

9. Das Allgemeine hat eine mehrfache Bedeutung; und wir müssen sie unterscheiden, wollen wir sein Verhältniss zum Nothwendigen festsetzen.

Im äusserlichsten Sinne heisst das Allgemeine das Gemeinschaftliche. Dasjenige, worin die Gruppen der Erscheinungen übereinstimmen, heisst im Gedanken ausgeschieden ihr Allgemeines. Mag es abstrahirt oder demonstrirt sein, es erscheint, in dieser Weise ausgesprochen, als ein factisches Allgemeines, als ein Allgemeines der Thatsache. Nehmen wir den geometrischen Satz, dass in allen rechtwinkligen Dreiecken das

Quadrat der Hypotenuse der Summe der Quadrate der Katheten gleich ist, oder das physische Gesetz, dass im Falle sich die Räume verhalten wie die Quadrate der Zeiten: so sind beide, so isolirt ausgesprochen, nichts als ein Allgemeines der Thatsache. Was in allen Fällen Statt hat, wird als das Gemeinschaftliche hervorgehoben. Das Allgemeine ist in dem ruhenden Zustande als das, worin die einzelnen Fälle aufgehen, aufgefasst, und die Geschlechter der Dinge werden darnach bestimmt.

Das Allgemeine wird zweitens in der Bewegung der sich entwickelnden Dinge ergriffen. Das Unterschiedslose, woraus das in sich Unterschiedene werden kann, heisst das Allgemeine. Wenn aus dem Inbegriff der Bedingungen, welche zusammen den Grund bilden, eine einzelne hervorgehoben wird: so ist sie das Allgemeine in diesem Sinne. Je nachdem die fehlenden Bedingungen anders hinzutreten, kann etwas anderes daraus werden. Die aristotelische Dynamis ist das Allgemeine in Bezug auf diese verschiedenen Gestalten, die sie gleichsam umschliesst. Das Erz, aus dem nach dem Beispiel des Aristoteles eine Bildsäule wird, und das sich in der Bildsäule zur Darstellung der Gliedmassen verschieden gestaltet, ist in dieser Bedeutung das Allgemeine der in sich unterschiedenen Theile. Wenn im Geiste das Rudiment eines Gedankens anschiesst, so ist dieser erste Ansatz, diese gleichsam befruchtete Vorstellung, das Allgemeine zu der gegliederten Gedankenreihe, die sich aus diesem ersten embryonischen Zustand entfaltet. Das Kind drängt einen ganzen Satz in dem betonten Hauptbegriff desselben zusammen und stösst nur dies Eine Wort mit der bedeutsamen Geberde des Urtheilens oder Verlangens hervor. Dieses Wort ist der Keim der sich in sich unterscheidenden Periode und ihr Allgemeines. Wenn sich aus dem keimenden Samen des Baumes nach zwei verschiedenen Seiten die Wurzel und das Federchen (der Stamm) herausscheidet, so ist der indifferente Same das Allgemeine dieser differenten Richtungen. In allen diesen Fällen liegt das Allgemeine in den erscheinenden

Bedingungen einer Sache vor und stellt sich in der Geschichte des Werdens selbst sinnlich dar. Wir dürfen es das Allgemeine der realen Bedingung nennen. Es zeigt sich, wie schon die Beispiele darthun, ebensosehr in dem Stoffe, den die wirkende Ursache gestaltet, als in dem Zwecke, der sich gleichsam aus innerem Triebe gliedert.

Das Allgemeine vollendet sich in dem Allgemeinen des Grundes. Das Allgemeine der Thatsache ruht als das Gemeinschaftliche nur in dem zusammenfassenden Gedanken, sei es nun, dass es aus der Wirklichkeit gefunden, oder vor der Wirklichkeit gleichsam zum Urbilde des Geschlechtes gesetzt ist. Das Allgemeine der realen Bedingung fällt der Geschichte der Erscheinung anheim; zwar offenbart es die Folge des Werdens, aber nur noch im äusseren Zusammenhange; es stellt nur Eine Bedingung in ihrer Bedeutung dar, und von den anderen, die zur Entwickelung mitwirken, wird absichtlich weggesehen. Das Allgemeine des Grundes fasst alle Bedingungen zusammen und zieht das ruhende Allgemeine, indem es durch anderes mitwirkendes Allgemeines erregt wird, in die Bewegung hinein. Das Allgemeine der Thatsache liegt vereinzelt da, ein Abbild einer Gruppe von Erscheinungen. Das Allgemeine des Grundes hat in dem Zusammenwirken sein Leben. In dem Allgemeinen der realen Bedingung erscheint der wirkende Grund, und dadurch reizt die Geschichte eines Vorganges, z. B. die Entwickelungsgeschichte des Thieres; sie giebt zur Einsicht in den Grund die festen Data. Das Allgemeine des Grundes eröffnet das Verständniss, indem es dasselbe, was die Sache hervorgebracht hat, auch im Gedanken hervorbringt. Das letzte Moment bleibt darin immer jene Gemeinschaft des Denkens und Seins. Ohne eine solche rückt das Denken kaum in sich, nimmer aber in den Dingen vor, und die letzte Aufgabe, dass wir eine Sache so verstehen, wie sie entstanden ist, bleibt ohne sie für immer ungelöst. Wir würden höchstens die Dinge nur nach uns zurechtlegen, aber nie ihrer selbst Herr werden. Wir erinnern hier an die reiche Möglichkeit, durch die Bewegung des

Geistes in die aus der Bewegung entsprungene Gestalt der Dinge einzudringen. Wir erinnern hier an dasjenige, was sich oben über die Einheit des Subjektiven und Objektiven auf dem weiten Gebiete des Mathematischen und in dem weltbeherrschenden Zweck ergab. Sind auf diese Weise erste allgemeine Punkte gewonnen, in denen das Denken das Wesen der Dinge als sein eigenes Wesen anerkennen muss: so entwickeln sich diese Punkte, indem sie auf einander wirken. Sie werden Bedingungen, um zusammen den Grund zu bilden. Dies Zusammen wird durch die Bewegung vermittelt oder durch die Einheit des Ganzen, deren Ursprung nachgewiesen wurde. Was als allgemeine Thatsache in der imposanten Ruhe des Gesetzes hervortrat, erzeugt nun Neues, indem es sich mit anderem Allgemeinen verbindet. Nachdem es in dieser Entwickelung verstanden ist, stellt es sich als ein neues Gesetz, als eine herrschende Thatsache in die stolze Reihe der übrigen. So gelingt es immer weiter, durch die Combination sicherer Punkte die leibliche Welt des Einzelnen als eine allgemeine geistig wiederzuerzeugen.

Wir erläutern dies Allgemeine des Grundes an einigen Beispielen. Oben zeigten wir,[1] wie nach der Entstehung der Sache, nach den ersten Elementen, die dem Denken und den Dingen gemeinsam sind, das geometrische Quadrat der arithmetischen zweiten Potenz entspreche. Als Ergebniss wird es zu einer allgemeinen Thatsache, aus der Entwickelung des Grundes entstanden. Dies einfache allgemeine Factum ist eine der wirkendsten Bedingungen in der geometrischen Analysis, um das Geometrische in die weitgreifenden Rechnungen des Arithmetischen überzuführen. Dies Eine Allgemeine erzeugt mit anderen zusammen Individuelleres. — Der pythagoräische Lehrsatz, oben als Beispiel eines factisch Allgemeinen aufgefasst (nicht als ob er nicht bewiesen wäre, sondern weil er in seiner Fassung nur das Gemeinschaftliche der Erscheinungen

[1] Bd. I. S. 285 ff.

ausspricht, tritt in der Betrachtung der ebenen Trigonometrie wirkend auf und erzeugt in Verbindung mit den aus der Aehnlichkeit der Dreiecke hervorgehenden Verhältnissen die wichtigsten Formeln, die ein allgemeines Gesetz ausdrücken. — Das Gesetz des freien Falles, dass sich die Räume wie die Quadrate der Zeiten verhalten, verwächst mit dem horizontalen oder schiefen Wurfe. Beide Factoren werden in ihrem Zusammenwirken verfolgt, und es ergiebt sich die Parabel für diese Fälle als Wurflinie.[1] Dies Allgemeine bestimmt sich von Neuem, wenn es mit dem Gesetze des Widerstandes der Luft zusammentritt u. s. w. — Der Zweck, nach Goethe's Ausdruck das synthetisch Allgemeine, regt mit Einem Schlage viele Verbindungen und fordert mit seiner Einheit in der Verwirklichung die Mannigfaltigkeit zu seinem Dienst. Der Vorgang beginnt mit dem Allgemeinen, indem der Gedanke mit der Wirklichkeit eins werden will, und zwar mit einem schon besonderten Allgemeinen, und sucht die allgemeineren Factoren, die diese Besonderung erzeugen können.

In allen diesen Fällen ist das Allgemeine als Grund der Inbegriff von zusammenwirkenden allgemeinen Bedingungen. Das Allgemeine ruht dabei, in seine ersten Wurzeln verfolgt, entweder auf einer Identität des Denkens und Seins, die schlechthin gesetzt wird, wie in den ersten Principien, oder auf einer relativen Identität, wie in den aufgenommenen Elementen der Sinneswahrnehmung. Es kehrt diese Einheit des Denkens und Seins im Ethischen noch deutlicher wieder, wo das Objekt aus dem Menschen selbst hervorgeht. Daher ist es auf diesem Gebiete eben so möglich, die Combination des Allgemeinen, die Wechselwirkung der Gesetze allgemein zu bestimmen. Es ist die Aufgabe der Wissenschaft, die relative Identität, die nur angenommen und unmittelbar ist, auf die ursprüngliche durch Vermittelung immer mehr zurückzuführen. Indem diese Ge-

[1] Galilaei *discorsi* etc. Bologna 1655. p. 181 sqq. im 4. Dialog *de motu projectorum theor.* 1 *propos.* 1. Vgl. Baumgärtner's Naturlehre S. 198. Ausg. 5. 1836.

meinschaft des Denkens und Seins nicht in festen ruhenden Punkten besteht, wie z. B. die geometrischen Axiome wol angesehen werden, sondern in einer erzeugenden Thätigkeit: so ist es möglich, die Wirkung mit dem Gedanken zu begleiten und mitten in dem, was entsteht, zu bleiben. Es beruht darauf die Allgemeinheit der Consequenz. Wenn wir uns aus den eigenen Zuständen heraus in die menschlichen Zwecke und Beweggründe, in die menschlichen Mittel und Leidenschaften hineindenken und dadurch den Aufzug und Einschlag in dem Gewebe der Geschichte verstehen, oder wenn die plastische Kunst des Historikers oder des Dichters einen Charakter vor unsern Augen werden lässt, so dass wir seine Nothwendigkeit anerkennen: so begreifen wir das Fremde aus dem Allgemeinen in uns; und was wir nicht verstehen oder missverstehen, stösst sich oder trübt sich an der Beschränktheit des Besonderen in uns. Daher ist alle Bildung darauf gerichtet, dies Allgemeine, aus dem heraus wir die Welt verstehen, zur Freiheit zu bringen.

Es muss hier im Vorübergehen noch eine Anwendung des Allgemeinen erwähnt werden. Hegel nennt das Ich das Allgemeine, weil die besonderen Objekte in sein Bewusstsein fallen, und den Menschen allgemein, weil er die Dinge denkt. Dieser Sprachgebrauch ist gewaltsam und verwirrt die Bedeutung. Zwar bildet das Allgemeine, unmittelbar aus dem Denken quellend, den eigenthümlichen Charakter des Menschen, und das Allgemeine ist sein Stempel; aber er findet das Allgemeine in den von aussen empfangenen Erscheinungen, oder er schafft es, indem er durch den Zweck die Dinge bestimmt; kurz er denkt das Allgemeine, ist es jedoch nicht selbst. So wenig wie der Spiegel ein Allgemeines heissen kann, inwiefern die umliegenden Gegenstände hineinfallen: so wenig das Ich. Es wird in dem Ausdruck die grosse Thatsache verwischt, dass gerade in dem Individuellsten, welches der Mensch ist, das Allgemeine hervorgebracht wird.

10. Kehren wir zur Nothwendigkeit zurück. Sie steigt aus dem Allgemeinen des Grundes hervor, in welchem Sein

und Denken in Gemeinschaft treten, und giebt erst das volle Recht, das Allgemeine der Thatsache auszusprechen. Das Allgemeine des Grundes ist eine qualitative Bestimmung, das Allgemeine der Thatsache nur die quantitative Allheit, welche die homogenen Erscheinungen unter sich begreift. Nur das ist in der Erscheinung allgemein, was nothwendig ist; aber nur das nothwendig, was aus dem Allgemeinen des Grundes stammt. Indem sich diese Begriffe so bedingen, gestattet das Allgemeine der Erscheinung, wo es sich in der Erfahrung darstellt, einen Rückschluss.

Die Nothwendigkeit ruht hiernach im letzten Sinne auf der Gemeinschaft des Denkens und Seins, und sie springt erst dann hervor, wenn das Sein vom Denken durchdrungen ist. Es scheiden sich hier wiederum wirkende Ursache und Zweck. Beide fallen der Nothwendigkeit anheim, aber geradezu entgegengesetzt. In der wirkenden Ursache ist das Sein das Erste und wird vom Denken nachgebildet. Wenn es erreicht ist, so ergiebt sich die Nothwendigkeit. In dem Zwecke ist umgekehrt das Denken das Erste und fordert die Gestaltung des Seins. Wenn sich der Zweck in der Erscheinung offenbart, und sich diese dadurch zu einem nothwendigen Ganzen zusammenfasst: so ergreift das erkennende Denken das Denken im Ursprunge und geht in den Erscheinungen in sich selbst zurück. Daher versöhnt die Nothwendigkeit des Zweckes den freien Geist. Wie der Zweck allen Kategorien einen neuen und idealen Charakter gab,[1] so beseelt er die Nothwendigkeit mit dem Leben des Geistes.

Wie stellt sich zu diesem Begriff der Nothwendigkeit, dass sie das vom Denken durchdrungene Sein sei, der erste formale Begriff, die Unmöglichkeit des Gegentheils? Das verneinende Gegentheil wird angenommen, bis es sich in seinen Consequenzen als unmöglich beweist. Aber die Folgerungen aus der Annahme setzen schon eine Nothwendigkeit der ableiten-

---

[1] S. oben Abschnitt XI.

den Thätigkeit voraus, und diese arbeitet mit Elementen, die von der Gemeinschaft des Denkens und Seins geborgt sind. Anderes Allgemeines muss mit dem angenommenen Gegentheil verbunden werden, damit Neues entstehe, das die Natur der Annahme offenbare; dieses Neue wird dann von dem Nothwendigen widerlegt. Daher hat der Begriff, dass das Nothwendige nicht anders sein könne, nur scheinbare Selbständigkeit und kann des Nothwendigen selbst nicht entrathen. Indessen hat die Bestimmung unter dieser Voraussetzung Werth. Denn sie schärft die Erkenntniss, indem sie diese durch die Beziehung der Begriffe begrenzt. Soll versucht werden, ob sich die Sache nicht anders verhalten könne: so bedarf es eines umfassenden Blickes, um die möglichen Fälle zu bestimmen, und eines beweglichen und strengen Geistes, um aus dem bloss Gesetzten und Angenommenen die Folgerungen zu ziehen. Was da ist, offenbart sich leicht in den Wirkungen; aber was nicht ist und doch angenommen wird, geht nur gezwungen in Verbindungen ein. Daher fordert der indirekte Beweis eine bewegliche Gewalt des Geistes und reizt den Scharfsinn auf eigenthümliche Weise.

Beide Begriffe der Nothwendigkeit unterstützen sich. Wo der Zweck schaffend wirkt, geht der hervorbringenden Thätigkeit die verhütende zur Seite, damit die Sache nicht anders werden könne. In aller vom menschlichen Geist beabsichtigten Nothwendigkeit erscheint ihr positiver und negativer Begriff. Der Zweck fordert bestimmte Mittel; aber man sieht voraus, welche fremde Einwirkungen trotz der Mittel den Zweck vereiteln oder stören können, und man bauet vor. Die Natur verfährt ebenso. Wir erinnern an die Vorsorge in dem Bau des Auges, an das schützende Diaphragma der Iris, an das schwarze Pigment der Augenwände, an die verhütete Farbenzerstreuung der Medien u. s. w.[1] Die physische Nothwendigkeit, die dem Zwecke dienen soll, wird so isolirt oder so gerich-

[1] S. oben Bd. II. S. 3.

tet, dass sie nicht links noch rechts weichen und ihren Gehorsam nicht versagen kann. Es wird gesorgt, dass sie sich „nicht anders" verhalte. Das Gegentheil wird unmöglich gemacht. Dieser Begriff erscheint aber, wie alle Verneinung, nur als ein Zweites und gleichsam nur zur Hülfe des positiven Weges.

Luther sprach auf dem Reichstage zu Worms sein festes Wort: „ich kann nicht anders" und fasste dadurch die Freiheit in die Nothwendigkeit. Nur in wenigen besonnenen Individuen feiert die Geschichte einen so grossen selbstbewussten, man könnte sagen, theoretischen Moment mitten im Wendepunkt der Begebenheiten. Die schöpferische Freiheit wirkt nicht grundlos aus sich selbst; sondern im Dienst und als Werkzeug eines göttlichen Zweckes geht die Freiheit wie in die Nothwendigkeit auf und kann sogar den Ausdruck des äussern Zwanges borgen: „ich kann nicht anders." Die eigene Entwickelung ist Selbstbegrenzung, und die feste Begrenzung ist Nothwendigkeit. Wer nicht an die Versöhnung der Freiheit und Nothwendigkeit glauben kann, der muss in die Tiefe solcher Augenblicke der Geschichte hineinschauen. Aber die Versöhnung geschieht immer nur in der Voraussetzung des Zweckes, dem der Sieg gebührt, und der Freiheit, die diesen Zweck ergreift. Wenn aber dieses „nicht anders können" nur von dem Druck und Stoss der Umstände verstanden wird: so wird die Geschichte zu einem selbstlosen Ereigniss und zu einem unvermeidlichen Zufalle; denn eine solche Nothwendigkeit ist nur wie eine Hungersnoth der Geschichte, in der man das Erste Beste gierig ergreift und verschlingt. In den bewussten Momenten des Lebens kommt der doppelte Charakter der Nothwendigkeit zu Tage, der positive und negative. Es liegt die Freiheit darin, anders zu können nach den Umständen und der formalen Seite, und wiederum die höhere Freiheit darin, nicht anders zu können nach dem Inhalt und dem gewollten Zweck. Wenn man gleicher Weise in der Natur nur diese äussere Nothwendigkeit sieht, dass etwas nicht anders sein könne: so wird, consequent durchgeführt, Gottes

Schöpfung zu einem unvermeidlichen Fehler. Der starre formale Charakter der Nothwendigkeit schneidet dann die Ausgleichung mit der Freiheit des Inhaltes ab.

11. In dem Nothwendigen, welches seinem Begriffe nach das Unwandelbare ist und daher schon bei Aristoteles *ἀΐδιον*, bei Spinoza *aeternum* heisst, stellt sich das Identische dar. Alles Nothwendige ist mit sich identisch und behauptet sich als solches.[1] Während das Identische durch keine Wahrnehmung, durch keine Erfahrung der wechselnden Erscheinungen gegeben ist, erkennt der Geist es darin, indem er den Grund denkt. Wo er die Causalität übt, die er in seinem Erzeugniss als Gesetz wiedererkennt, wie im Mathematischen, hat er ihr seinen Begriff des Identischen eingestaltet.[2] Es fragt sich, ob umgekehrt alles Identische, wenn es sich in der Erscheinung auch nur relativ zeigt, nothwendig sei. Zunächst hat dies die Vermuthung für sich und die Forschung richtet sich darin mit Zuversicht auf den Grund, der es als nothwendig erweise. Schon Plato prägt in seinem Begriff des Selbigen (*ταὐτὸ*) den Charakter der sich selbst gleichen Vernunft aus.

Aber auch abgesehen von dieser Hinweisung auf das Nothwendige des Grundes ist das Identische allenthalben die Hülfe des Geistes, und ohne das Identische wäre er rathlos. Das Identische des Gegenstandes ist ihm Bedingung, um überhaupt zu erkennen.[3] Es ist keine Auffassung des umgebenden Raumbildes möglich ohne einen relativ festen Punkt, zu dem der Mensch sich zunächst selbst macht. Durch dies Identische finden wir uns im Raum zurecht, wie der Astronom durch seine identischen Kreise; nach dem Identischen richten wir unsere Bewegungen, wie der Schiffer nach dem Polarstern oder der Magnetnadel. Durch das Identische, z. B. das constante Zeichen des Wortes, verständigen sich die Menschen durch die Jahrhunderte hin. Auf dem Gesetz, das Allen dasselbe ist, beruht die Gemeinschaft und Sicherheit des Verkehrs.

---

[1] S. oben Bd. II. S. 153.

[2] S. oben Bd. I. S. 260 ff.

[3] S. oben Bd. II. S. 154.

Die eingreifendsten Erfindungen suchen das Identische darzustellen oder zu wahren, wie die Erfindungen der Schrift, des Masses, des Geldes, der Zeitmessung. Sie wenden darin den apriorischen Begriff nach aussen und verknüpfen mit ihm Anderes und Anderes, so dass dadurch ein Bereich des Erkennens und Handelns entsteht, in welchem der Geist seiner sicher wird.

Hiernach geben wir dem Identischen, das theils aus dem Nothwendigen entspringt, theils auf das Nothwendige hin will, die Stelle eines modalen Grundbegriffes in vorzüglichem Sinne.

Kant leitet es aus dem mit sich identischen Selbstbewusstsein ab, so dass wir in ihm nur einen subjektiven Begriff hätten. Aber es lässt sich psychologisch nachweisen, dass der Mensch, der verhältnissmässig spät zu sich Ich sagt, seine wechselnde Selbstempfindung nicht eher zum identischen Selbstbewusstsein erhebt, als bis sein Denken an den Dingen so weit erstarkt ist, um sie als bleibend wiederzuerkennen. Das Identische ist dergestalt ein allgemeiner Begriff unseres Denkens, dass der Denkende ihn auch auf sich anwendet. Welche Motive er dazu hat, ist eine psychologische Frage. Wenn das Auge nicht überhaupt die Dinge im Spiegel sähe, sähe es auch sich nicht darin.

12. Gemeiniglich theilt man die Nothwendigkeit, den Theilen der Philosophie entsprechend, in logische, physische und ethische ein. Es ist angemessener, dass die Eintheilung den sich erhebenden Stufen der Principien folge. Sonst verwischt man unter dem Namen der physischen Nothwendigkeit die wesentlichen Unterschiede, welche sich zwischen der mathematischen, physikalischen und organischen darstellen. Mitten durch die physische Nothwendigkeit geht die Linie hindurch, welche die Nothwendigkeit aus der wirkenden Ursache (die mathematische und physikalische) und die Nothwendigkeit aus dem Zwecke (die organische und ethische) scheidet. Die logische Nothwendigkeit wird der physischen und ethischen entgegengesetzt, inwiefern sie die Consequenz auffasst. Sie wird sich unten

weiter kund geben, aber erhellt insofern schon hier, als nur dasjenige Allgemeine, das ein Nothwendiges zum Inhalt hat, wahre Folgerungen ergiebt und die rechte Consequenz in sich trägt.

Für die logische Nothwendigkeit hat man neuerdings das Wort der Denknothwendigkeit aufgebracht. Die Erfindung ist nicht glücklich. Denn jede Nothwendigkeit, auch die Nothwendigkeit der Sache, die physische und ethische, trägt das Denken in ihrem Ursprung. Ueberdies leidet das Wort an widerspenstiger Betonung.

13. Indem das Nothwendige in seinem Verhältnisse zum Allgemeinen dargelegt ist, erhellt der Begriff des Gesetzes, in welchem das vereinzelte Nothwendige die Form des die Thatsachen beherrschenden Allgemeinen annimmt. Das Allgemeine des Grundes, das auf jener Gemeinschaft des Denkens und Seins ruht, erzeugt das Allgemeine der Thatsache. Dieses ist das äussere Resultat von jenem. So stellt sich das Gesetz als das Allgemeine dar, das vor der Erscheinung die Erscheinung bestimmt. In den Erscheinungen ist es abgedruckt und kann daher aus den Erscheinungen erkannt werden; wie aus den einzelnen Entscheidungen und Sprüchen eines Richters die allgemeine Norm, das Gesetz, wonach er Recht gesprochen, so kann das Gesetz der Sache durch vergleichende Beobachtung der Thatsachen gefunden werden. Umgekehrt gleicht der Zweck, der das Einzelne zu seinem Dienste bestimmt und ordnet, dem Gesetze, wie es im Geiste des Gesetzgebers entworfen wird. Hier ist es in der Quelle, dort in die Dinge ergossen. Es liegt in der Natur der Sache, dass sich der Begriff des Gesetzes zuerst nach der wirkenden Ursache und dem Zweck, und näher nach der Abstufung der Principien als mathematisches und physikalisches, organisches und ethisches abstuft.

14. Endlich wird an dem Nothwendigen das Zufällige gemessen. Das Allgemeine des Grundes, da es durch den Gedanken durchgeht, ist das Einfache, das über die Unterschiede des Einzelnen erhoben ist. Indem diese nun, von dem

Nothwendigen nicht mitbefasst, doch mit dem Nothwendigen in Berührung treten, heissen sie (im Gegensatze des Nothwendigen) das **Zufällige**. Wenn ferner gezeigt ist, wie das Allgemeine namentlich auf dem Gebiete der Sinneserfahrung wegen der nur relativen Identität des Denkens und Seins noch einen weiten Rest in sich trägt, der vorläufig dem Denken incommensurabel ist: so erhebt sich darin ein Widerspiel gegen die erkannte Nothwendigkeit, und es eröffnet sich ein Feld des Zufalles. Wenn sich endlich der im Gedanken erzeugte Zweck verwirklichen will, so bleibt in der einzelnen Thätigkeit, die den Zweck ausführt, und in dem einzelnen Material, dem er eingebildet wird, ein dem Denken Undurchdringliches und darum der Nothwendigkeit Fremdes zurück.

Dies äusserlich zur Nothwendigkeit Hinzukommende bezeichnet die Sprache als **Zufall**. Wie sich in der Nothwendigkeit die Grösse des Allgemeinen offenbart, so in dem Zufall der ihm anklebende Mangel. Je weiter das Allgemeine gefasst ist, desto mehr Freiheit ist dem Besondern, desto mehr Spielraum dem Zufälligen gegeben. In die arithmetische Formel, die durch Buchstaben allgemein ausgedrückt ist, können die verschiedensten Werthe im Einzelnen eingesetzt werden. Das Gesetz der geometrischen Figur lässt die Grösse des Raumes, in der sich die Figur darstellt, frei. Wenn nach dem Beispiel des Aristoteles jemand ackert und dabei einen Schatz findet, so tritt zu der durch den Zweck nothwendig bestimmten Thätigkeit ein Fremdes hinzu, das darunter nicht begriffen war.

Es erschien die Nothwendigkeit wesentlich in doppelter Gestalt, als die Nothwendigkeit der wirkenden Ursache und die Nothwendigkeit des Zweckes. In jener war das Sein das Erste und Ursprüngliche, das nur vom Denken anerkannt wird: in dieser der Gedanke, der das Sein ergreift und bestimmt. Hiernach wird auch der Begriff des Zufalles, der selbst nichts ist, sondern nur von der Nothwendigkeit, wie ein Fremdes, abgeschieden und zurückgeworfen wird, eine doppelte Bedeutung haben.

Das Gesetz der wirkenden Ursache wird aus einem Inbegriff von Bedingungen und unter Voraussetzung derselben erzeugt. Wenn sie Statt haben, so hat auch das Gesetz Statt. Ob sie Statt haben, bestimmt das einzelne Gesetz nicht. Denn um die Bedingungen in ihrer nothwendigen Macht zu fassen, mussten sie dem Bereich des Einzelnen enthoben und dem allgemeinen Denken anheim gegeben werden. Wenn daher die Sache ist, unterliegt sie dem Gesetze; ob sie aber ist, hängt von etwas Anderem ab. Um dieses fremden Einflusses willen erscheint das Einzelne, das dem Gesetze unterliegt, als zufällig, wenn es nur auf dies Gesetz bezogen wird; und die Sprache bezeichnet daher dies Einzelne als Fälle des Gesetzes, worin das Spiel des zuströmenden Einzelnen gegen das darüber schwebende Allgemeine angedeutet zu sein scheint. Das Gesetz selbst, zwar in sich bestimmt, aber aus allgemeinen Bedingungen erwachsen, wiederholt durch diese Allgemeinheit seiner Elemente ein ähnliches Verhältniss innerhalb seiner selbst. Es ergiebt sich durch dieselbe ein gleichgültiges indifferentes Element, das so und anders sich gestalten, das auf und abgehen kann, ohne dem Gesetze zu entweichen. Es ist eine freie Bewegung, die schon das physische Gesetz in dem Umfange seines Reiches gestattet. Indem das Gesetz das Qualitative ausspricht, erscheint meistens das Quantitative als dies Unbestimmte und Zufällige, es sei denn, dass das Qualitative selbst, wie oben gezeigt,[1] aus quantitativen Verhältnissen hervorgegangen ist. Inwiefern diese Elemente, die innerhalb des Gesetzes frei und fremder Bestimmung offen gelassen werden, variiren, heissen sie zufällig. So ist es z. B. für das Gesetz des pythagoräischen Lehrsatzes zufällig, wie gross die Seiten des rechtwinkligen Dreiecks sind, und für das Gesetz des Falles zufällig, wie gross die Fallhöhe ist. Es ergiebt sich hiernach auf dem Gebiete der physischen Nothwendigkeit in doppeltem Sinne ein Zufälliges. Aber das Zufällige

[1] Bd. I. S. 349 ff.

entzieht sich nicht. So oft es eintritt und wie es eintrete, immer steht es unter der Nothwendigkeit des Gesetzes.

Die Nothwendigkeit des Zweckes giebt dem Zufall eine selbständige Stellung und eine grössere Wichtigkeit. Der Gedanke bestimmt die Wirklichkeit und fordert bestimmte Gestalten derselben. Das Besondere wird nicht frei gelassen, sondern durch das Gesetz selbst beherrscht und gebildet. Aber der Gedanke, der zur Ausführung des Zweckes die physische Nothwendigkeit in den Dienst nimmt, ergreift und besitzt die Natur nur in den allgemeinen Seiten. Es blieb, wie wir sahen, im Concreten etwas Fremdes und Undurchdringliches zurück. Wenn dies Element, vom Gedanken nicht bewältigt, auf eine vom Zwecke nicht vorhergesehene Weise den Zweck fördert oder hemmt oder neben dem Zweck ein völlig Anderes hervorbringt: so liegt dies ausser der Nothwendigkeit und heisst Zufall. In diesem Sinne bestimmt Aristoteles[1] auf dem menschlichen Gebiete das Ereigniss als Zufall, was nicht Zweck des Handelns war, aber, wäre es vorhergesehen, Zweck des Handelns hätte sein können oder hätte sein sollen, sei es, um es herbeizuführen, oder um es zu vermeiden. Namentlich steht der Stoff, nur nach den allgemeinen Eigenschaften gefasst, dem Gedanken als ein fremdes und selbst als ein unheimliches Reich gegenüber. Aber der Gedanke muss hinein und es überwältigen; doch in diesem Kampfe spielt unvermeidlich der Zufall, bald begünstigend, bald störend. Der Künstler meisselt aus dem zartesten Marmor seine Bildsäule, und plötzlich erscheint eine die Vollendung seines Werkes vernichtende Ader. Der Feldherr durchschauet das grosse Schachspiel des Krieges; was er thun kann, was der Feind thun muss, liegt ihm klar vor Augen. Sein schwieriger Plan ist entworfen, indem er die richtige Taktik des Gegners als ein Element in seine Berechnung aufnehmen musste. Aber dies Element ist variabel. Sein Feind spielt falsch, und dieser Zufall, den er benutzt, bringt

[1] *Phys.* II. 6. p. 197 a 36 sqq.

ihm den Sieg. Auf diese Weise steht in dem Zwecke der Zufall *ausser* der Nothwendigkeit und muss daher von der Wissenschaft vogelfrei gegeben werden. Bald demüthigt er den stolzen Gedanken, wie eine Ironie, bald erhebt er den sinkenden Muth, wie ein göttliches Zeichen.

Wenn sich der Zweck in der Natur verwirklicht und erhält, so erscheint er als Naturgesetz, und es kann sich daher auch innerhalb des Zweckes das Zufällige in der ersten Bedeutung wiederholen. Das Thier, zur Bewegung bestimmt, muss sehen; aber es ist hier eine breite Möglichkeit, *wie* es sehe.

So stellt sich das Zufällige als ein relativer Begriff dar. Was an einer vereinzelten Nothwendigkeit gemessen, sei sie ein Gesetz, sei sie ein Zweck, aus dieser nicht hervorgeht, sondern einer fremden Bestimmung anheimgegeben ist, heisst zufällig. Der Zufall ist durch ein Anderes regiert. Dies Fremde kann aber *in sich* nothwendig sein. Das Zufällige erscheint daher nur auf dem Standpunkte der auf einen Theil beschränkten Nothwendigkeit, und es verschwindet in demselben Masse, als das Erkennen vorrückt und die Nothwendigkeit des Einzelnen zur Nothwendigkeit des Ganzen erhebt. Das Zufällige ist daher in der Wissenschaft immer nur ein Uebergang und der Impuls zu einer weiteren Forschung.[1]

Es kann auffallen, dass man in der Logik selbst dem Namen der *zufälligen Wahrheiten* begegnet, und man kann ungewiss sein, ob in dieser Bezeichnung der Zufall erhöht oder die Wahrheit herabgedrückt ist. In der That ist man dem ersten Schein gefolgt, da man die Thatsachen des Einzelnen, das bloss Faktische, zufällige Wahrheiten (*veritates contingentes*) nannte. Denn *vor* dem erkannten Gesetz, *vor* dem Zusammenhange mit dem Nothwendigen mögen Thatsachen als solche erscheinen, welche auch nicht sein könnten.

Freiheit und Zufall führen beide das gemeinsame Merkmal

[1] Bei Galen (*de decret. Plat. et Hippocrat.* IV. 5) wird dem Hippokrates der treffende Ausspruch zugeschrieben: *ἡμῖν μὲν αὐτόματον, αἰτίᾳ δ'οὐκ αὐτόματον.*

dessen bei sich, was auch anders sein kann, und sind daher auch wol beide unter dem gemeinsamen Ausdruck des *contingens* begriffen. Insofern scheinen sie verwandt. Und doch sind sie ihrem eigentlichen Sinne nach entgegengesetzt. Die Freiheit will sich, wenn sie ihrer Bestimmung folgt, mit der Vernunft und insofern mit der Nothwendigkeit einigen; aber der Zufall bleibt, so lange er Zufall heisst, ausser der Nothwendigkeit. Nur wenn die Freiheit ohne Nothwendigkeit ist, wird sie, wie die Laune, dem Zufall gleich. Allerdings kann es geschehen, dass der Zufall die Freiheit äfft. Epicur z. B. führt in seine Principien den Zufall ein, die zufällige Abweichung der fallenden Atome von der geraden Linie, um dadurch die Freiheit möglich zu machen, was Lucrez ausdrücklich als Ein Motiv bezeichnet.[1] In politischen Institutionen, wie in Volkswahlen, in Mehrheitsbeschlüssen, begehren wir die Freiheit und umarmen nicht selten den Zufall. Aber der Begriff beider bleibt geschieden.

Im Leben hat der Begriff des Zufalles in den Affekten seinen Halt und seinen Wiederschein. Den Glauben an das Fatum hat blinde Furcht und gedemüthigter Stolz erzeugt und den Glauben an das Glück eigene Hoffnung und fremder Neid. Diese Begriffe, welche den Verstand der Menschen blenden und verlocken, cursiren nur durch die Affekte gleich baarer Münze. Die Philosophie sollte daher einen Begriff, wie den Urzufall, nicht erst einführen. Ueberdies widerspricht er sich in ähnlicher Weise, wie sich etwa ein Begriff des Urhässlichen widersprechen würde.[2]

[1] Lucret. *de rerum natura* II. 254 f.
principium quoddam, quod fati foedera rumpat,
ex infinito ne causam causa sequatur.

[2] Schelling Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Werke. 1856. II 1. S. 464. „Das Wollen, das für uns der Anfang einer andern, ausser der Idee gesetzten Welt ist, ist ein rein sich selbst entspringendes, sein selbst Ursache in einem ganz andern Sinne, als Spinoza dies von der allgemeinen Substanz gesagt hat; denn man kann von ihm nur sagen, dass es ist, nicht, dass es nothwendig ist; in diesem Sinne ist es

15. Der Gegensatz des Möglichen, Zufälligen und Freien gegen das Eine Nothwendige lässt sich lateinisch so ausdrücken. Dem Nothwendigen, *quod non potest non esse*, steht gegenüber das Mögliche, *quod potest esse*, das Zufällige, *quod potest non esse*, und das Freie, *quod et potest et non potest.*

16. Wir vergleichen schliesslich das Zufällige und Mögliche. Beide Begriffe sind verwandt, aber in beiden herrscht eine verschiedene Ansicht. Das Mögliche bereitet das Nothwendige vor, wie die Erkenntniss des Theiles das Ganze der Bedingungen. Das Zufällige ergiebt sich erst an dem Mass der vollen Nothwendigkeit. Im Möglichen schauet der Geist voraus, indem er die fehlenden Bedingungen für die Vorstellung ergänzt; im Zufälligen ist er blind und überlässt sich einer fremden Macht. Im Möglichen ist der Mangel der vorhandenen Bedingungen im Geiste aufgehoben, also das Reale vom Idealen übertroffen. Im Zufälligen erscheint umgekehrt die Ohnmacht der Nothwendigkeit, und das Ideale wird vom Realen überholt. Es giebt eine Vernunft des Möglichen, wie eine Vernunft der Poesie und des Ideals, aber keine Vernunft des Zufalles, wie es keine Vernunft eines Lotterielooses oder des Stolperns giebt. Da im Möglichen Bedingungen an dem Ganzen fehlen, aus welchem die Nothwendigkeit entspringen würde, und diese fehlenden Bedingungen im Möglichen einer fremden Bestimmung preisgegeben werden: so kann man das Verhältniss der Möglichkeit zur Nothwendigkeit vermittelst des Zufalles bestimmen, indem im Möglichen

---

das Urzufällige, der Urzufall selbst, wobei ein grosser Unterschied zu machen zwischen dem Zufälligen, das es durch ein anderes ist, und dem durch sich selbst Zufälligen, welches keine Ursache hat ausser sich selbst und von dem erst alles andere Zufällige sich ableitet." Der Begriff des durch sich selbst Zufälligen ist unklar. Denn die freie Handlung, die auch anders sein könnte und insofern zufällig heissen mag, ist nicht durch sich selbst zufällig, sondern durch den vermöge der Vorstellung das So oder Anders umfassenden Willen. Diesen unklaren Begriff überbietet noch der Urzufall, der in der *Fortuna primigenia* wiedergefunden wird („der älteste Urzufall"). Philosophie der Mythologie. Werke 1857. II. 2. S. 153.

das Nothwendige noch mit Zufälligem versetzt ist. Das Mögliche ist nicht in demjenigen zufällig, was darin erkannt ist, sondern vielmehr in dem, was darin nicht erkannt ist. Das Zufällige hört schon auf zufällig zu sein und neigt sich schon der künftigen Nothwendigkeit zu, wenn es in dem Sinne als möglich erscheint, dass es aus erkannten Bedingungen erwartet wird.

17. Die modalen Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen sind von Kant und Hegel auf entgegengesetzte Weise aufgefasst worden.

Kant[1] vergleicht die Modalität mit den übrigen Kategorien der Quantität, Qualität und Relation und findet darin den unterscheidenden Charakter, dass die modalen Bestimmungen den Begriff, dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des Objektes nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniss zum Erkenntnissvermögen ausdrücken. Ausser Grösse, Qualität und Verhältniss sei nichts mehr, was den Inhalt eines Urtheils ausmache, und die Modalität gebe nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt an. Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig sei, so könne doch noch von diesem Gegenstande gefragt werden, ob er bloss möglich oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere wäre, ob er gar auch nothwendig sei. Es würden dadurch keine Bestimmungen im Objekt mehr gedacht, sondern die Objekte nur gradweise dem Verstande einverleibt, so dass diese drei Stufen der Modalität eben so viel Momente des Denkens überhaupt seien. Nach dieser Ansicht wird in den Begriffen des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen nur ein schlafferes oder strengeres Band des Urtheils, nur eine niedere oder höhere Stufe des Denkens ausgedrückt, und der Inhalt der Erkenntniss ist unverändert geblieben, weder vermindert noch vermehrt. So lässt Kant diese Begriffe völlig in ein subjektives Verhältniss aufgehen.

---

[1] Kr. d. r. V. S. 99 f. S. 266. (2. Aufl.). Werke II. S. 74 f. S. 163 f.

Umgekehrt ist Hegel[1] verfahren. Hegel stellt diese Begriffe vor den subjektiven Begriff und lässt sie in der Dialektik aus rein objektiven Elementen hervorgehen. Indem nämlich der reine Gedanke die Bestimmungen des Seins aus sich erzeugt, hat sich die Wirklichkeit als die Unmittelbarkeit ergeben, in der das Innere und Aeussere an und für sich identisch ist. Was in ihr liegt, muss sie entwickeln. Als Identität überhaupt ist sie zunächst die Möglichkeit, die Reflexion in sich, welche als der concreten Einheit des Wirklichen gegenüber als die abstrakte und unwesentliche Wesentlichkeit gesetzt ist. Die Möglichkeit ist das Wesentliche zur Wirklichkeit und sie ist zugleich nur Möglichkeit.[2] Hiernach ist zunächst das Innere aus der gewordenen Einheit des Inneren und Aeusseren einseitig hervorgetrieben und festgehalten; es ist als das Mögliche gefasst, und da es so ohne äusseres Sein ist, so ist es das Wesentliche zur Wirklichkeit; weil aber das Wesen selbst nur Moment ist und ohne Sein keine Wahrheit hat, so ist die Möglichkeit nur Möglichkeit.

Das Wirkliche aber in seinem Unterschiede von der Möglichkeit als der Reflexion in sich ist selbst nur das äusserliche Concrete, das unwesentliche Unmittelbare. Wenn in der Möglichkeit aus der Identität des Inneren und Aeusseren das Innere losgetrennt wurde, so wird hier das Aeussere abgeschieden. Das Wirkliche büsst dadurch das Wesen ein und wird ein blosses Aeusseres. In diesem Werthe einer blossen Möglichkeit oder unwesentlichen Wirklichkeit ist es ein Zufälliges, und die Möglichkeit ist der blosse Zufall selbst. Das wahrhaft Wirkliche ist ein Absolutes in sich. Indem es das Innere und Aeussere in eine gediegene Einheit zusammennimmt, sind die Modi des absolut Wirklichen Möglichkeit und Zufälligkeit. Die Aeusserlichkeit der Wirklichkeit besteht näher darin, dass sie als Vermittelung ist, Möglichkeit eines Anderen, Be-

[1] S. Logik II. S. 201 ff. Encyklopaedie §. 142 ff.

[2] „Das Mögliche ist das reflektirte In-sich-reflektirt-sein." Logik II. S. 203.

dingung. „Diese so entwickelte Aeusserlichkeit ist als dieser Kreis der Bestimmungen zunächst die reale Möglichkeit überhaupt. Als solcher Kreis ist sie ferner die Totalität als Inhalt, so die an und für sich bestimmte Sache, und ebenso, nach dem Unterschiede der Bestimmungen in dieser Einheit, die concrete Totalität der Form für sich, das unmittelbare Sich-Uebersetzen des Inneren ins Aeussere und des Aeusseren ins Innere. Dies sich Bewegen der Form ist Thätigkeit, Bethätigung der Sache als des realen Grundes, der sich zur Wirklichkeit aufhebt, und Bethätigung der zufälligen Wirklichkeit, der Bedingungen, deren Reflexion in sich und ihr sich Aufheben zu einer andern Wirklichkeit, der Wirklichkeit der Sache. Wenn alle Bedingungen vorhanden sind, muss die Sache wirklich werden, und die Sache ist selbst eine der Bedingungen, denn sie ist zunächst als Inneres selbst nur ein Vorausgesetztes. Diese entwickelte Wirklichkeit als der in Eins fallende Wechsel des Inneren und Aeusseren, der Wechsel ihrer entgegengesetzten Bewegungen, die zu Einer Bewegung vereint sind, ist die Nothwendigkeit."

Hegel fasst auf diese Weise die Nothwendigkeit als die entwickelte Wirklichkeit, so dass die zunächst nur an sich seienden Momente des Inneren und Aeusseren, zur Möglichkeit und Zufälligkeit herausgesetzt, nun sich in einander bewegen. In diese Bestimmungen scheint der subjektive Gedanke nirgends hinein. Möglichkeit und Nothwendigkeit liegen in der Sache und deren Bewegungen. Von jenen Graden der Erkenntniss, woraus nach Kant diese Begriffe entstehen, ist keine Spur geblieben, und sie ruhen nicht minder in sich selbst und in der Sache, als etwa die vorangehenden Begriffe der Quantität, der Intensität, des Masses, des Inhaltes und der Form u. s. w. Der subjektive Begriff wird erst später behandelt. Zwar sagt Hegel an einer Stelle,[1] in welcher er Kants Bestimmung prüft, es sei in der That die Möglichkeit zunächst die leere Abstraktion der

[1] Encyklopaedie §. 143. Anm.

Reflexion in sich, so dass sie nur dem subjektiven Denken angehöre. Wirklichkeit und Nothwendigkeit seien dagegen nichts weniger als eine blosse Art und Weise für ein Anderes, vielmehr gerade das Gegentheil. Aber mit diesem Zugeständniss in Betreff der Möglichkeit kann es in einer Logik nicht Ernst sein, in welcher sich mit jedem Momente das „Denken zum Sein bestimmt," und in welcher daher alles und zumal diesseits des subjektiven Begriffes objektiv muss gehalten sein. Auch findet sich darüber eine ausdrückliche Erklärung. Es heisst sogar in der subjektiven Logik bei der Bestimmung des Urtheils:[1] Das Urtheil werde gewöhnlich in subjektivem Sinn genommen, als eine Operation und Form, die bloss im selbstbewussten Denken vorkomme. Dieser Unterschied sei aber im Logischen noch gar nicht vorhanden. Nach dem ganzen Standpunkte sieht, wie Hegel sich ausdrückt, das subjektive Denken nur zu, wie sich die Sache macht, es beobachtet, aber greift nicht ein, und es werden nicht subjektive, sondern reale Verhältnisse erzeugt. Das Mögliche wird durch das in sich zurückgeworfene Innere erklärt. Ist denn aber nicht das Innere, das aus dem Verhältniss der Kraft zur Aeusserung hervorgegangen ist, durchaus etwas, das der Sache angehören muss?

So stehen sich Kants und Hegels Ansichten der modalen Begriffe geradezu entgegen. Was der eine ganz in das subjektive Denken wirft, wirft der andere ganz in die Sache.

Kant hat offenbar nur das in der Form des modalen Urtheils erscheinende Resultat in Betracht gezogen. Der Ausdruck des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen fällt dann dem Bande des Urtheils, nicht den verbundenen Begriffen zu. Der Inhalt des Subjektes und Prädikates bleibt derselbe. Wenn wir z. B. das Urtheil nehmen, die Erde ist sphäroidisch: so scheint weder der Begriff Erde, noch der Begriff sphäroidisch verändert

---

[1] Encyklopaedie §. 167. Wie sich freilich damit die Auffassung des assertorischen und problematischen Urtheils vertrage (§. 179), muss dahin gestellt bleiben.

zu werden, mag man sie durch „ist“ oder „kann sein“ oder „muss sein“ verbinden. Die Sache zeigt sich aber anders, wenn sie nicht bloss in dem äusserlichen Punkte aufgefasst wird, in welchem der Vorgang endet, sondern in der Entstehung und dem Zusammenhange des Ganzen. Dann weist die Möglichkeit auf einen Theil der Bedingungen, die Nothwendigkeit auf das Ganze derselben zurück, und die Erkenntniss ist durch diese lebendige Beziehung auf den Grund der Sache vermehrt worden; und gerade hierin ist aller Reichthum und alle Tiefe der Erkenntniss beschlossen. Wie der Grund mitten in der Sache liegt, so kann Möglichkeit und Nothwendigkeit nicht bloss dem Denken zugesprochen werden.

Hegel hat diese objektive Bedeutung der modalen Begriffe hervorgehoben, aber zugleich allein gelten lassen. Ist es gelungen, sie auf diese Weise von ihrem Bezug auf das subjektive Denken als von einem aufgedrungenen Verbande zu befreien? Die Ableitung stützt sich auf einen der ganzen Sphäre des Wesens gemeinsamen Begriff, die Reflexion in sich. Indem sich das Innere in sich reflektirt, entsteht die Möglichkeit; indem sich das Aeussere in sich reflektirt, die Zufälligkeit. Wie kann sich indessen das Innere oder Aeussere so auf sich selbst zurückwerfen? Die Einheit der Kraft und der Aeusserung, des Inneren und Aeusseren ist in dem Vorangehenden von Hegel entwickelt. Diese Identität bildet die Wirklichkeit. Es lässt sich nicht sagen, woher sich plötzlich das Verwachsene scheiden und die einzelnen Elemente sich auf sich beschränken sollten, — es sei denn in dem Processe des menschlichen Denkens. Die Reflexion in sich, nach dem Bilde wie eine physische Thätigkeit des Lichtes gedacht, verbirgt in dem objektiven Ausdruck die isolirende Macht des Denkens. Das Innere oder Aeussere, das Mögliche oder äusserlich Wirkliche reflektirt sich nicht in sich selbst, sondern wird nur von dem Denken reflektirt. Der objektive Name ist ein Schein. Das Innere und Aeussere unterscheidet sich in der wirkenden Ursache nur nach einem Mass des subjektiven Denkens. Sowie sich die Beob-

achtung schärft und das Gebiet der Anschauung erweitert, nimmt das Innere ab und das Aeussere zu. Erst in dem Zweck tritt wirklich ein Inneres dem Aeusseren gegenüber, die im Geiste entworfene Sache, die aus ihm hinaus strebt, der äusserlich verwirklichten. Erst in dem Zwecke lässt sich sagen, dass die Sache zunächst nur als innere vorausgesetzt werde, aber als vorausgesetzte die Verwirklichung mit begründe. Nur in dem Zweck hat dies Statt, in dem der Gedanke voraneilt. In den blinden Bedingungen der vorwärts treibenden wirkenden Ursache ist nichts Zukünftiges vorausgesetzt. Die Betrachtung des Zweckes ist stillschweigend an dieser Stelle von Hegel vorweggenommen, und dieser Vorgriff verräth die subjektive Beziehung des modalen Begriffes. Wenn endlich die entwickelte Wirklichkeit zur Nothwendigkeit werden soll, indem der Wechsel des Inneren und Aeusseren in Eins falle und die Wechsel ihrer entgegengesetzten Bewegungen zu Einer Bewegung vereinigt seien: so wird darin nur der Vorgang beschrieben, der in jedem Geschehen Statt hat, ein blosses Factum, noch keine Nothwendigkeit. Erst wenn es vom Denken durchdrungen ist, wird es in diesem Werthe anerkannt.[1] So zeigen sich denn in den Bestimmungen selbst die deutlichen Spuren des hineinscheinenden subjektiven Denkens.

Indem Kant und Hegel die modalen Begriffe nach zwei

---

[1] Die Ableitung Hegels veranlasst noch eine andere Zusammenstellung. In §. 148 werden ausdrücklich Bedingung, Sache, Thätigkeit als die drei Momente der Nothwendigkeit bezeichnet, so dass die Thätigkeit die passiveren Bedingungen in die vorbestimmte Sache übersetzt. Der Unterschied dieser drei Momente kann indessen nicht festgehalten werden. Die Sache ist erst das Ergebniss der Nothwendigkeit und wird nur in der Nothwendigkeit des Zweckes vorgedacht und vorausgesetzt. Was aber die Thätigkeit, was die passiven Bedingungen seien, die von der Thätigkeit wie ein Material verwandt werden, lässt sich im Einzelnen nicht bestimmen, da keine Bedingung rein passiv, keine Thätigkeit rein aktiv ist. Die Thätigkeit, nur nach dem Vorwaltenden benannt, ist vielmehr nur eine der Bedingungen. Wir dürfen daher im Allgemeinen sagen: wenn die Bedingungen erfüllt und in dem Ganzen, das sie bilden, erkannt sind, so steht die Nothwendigkeit da.

entgegengesetzten Richtungen bestimmen, sind sie beide einseitig. Die Möglichkeit und die Nothwendigkeit können weder bloss aus der Stufe des Denkens noch bloss aus den Verhältnissen der Sache verstanden werden. Sie sind eine eigenthümliche Doppelbildung, in der sich beide Elemente mischen, indem sie sich theils einander ergänzen theils durchdringen.

18. Die Doppelbildung ist leicht kenntlich. Das objektive Element liegt in den Bedingungen der Sache, aus denen Möglichkeit und Nothwendigkeit, wie aus ihrem Stoffe, werden. Wenn aber ein Theil der Bedingungen oder alle zusammengenommen werden, so ist die Voraussicht in der Möglichkeit und der Abschluss des Ganzen in der Nothwendigkeit eine That des subjektiven Denkens. Der formale Charakter der Nothwendigkeit bestätigt es. Wenn das nothwendig ist, was sich nicht anders verhalten kann, so kann überall nur das subjektive Denken es versuchen und erproben, ob sich etwas anders verhalten könne.

Die beiden Elemente, in dieser Doppelbildung verwachsen, können in der Auffassung wechselsweise vorwalten. Einmal wird die Modalität real genommen und dann wieder logisch. Im ersten Falle wird alles in die Sache gelegt. Die Sache enthält entweder nur einen Theil oder umschliesst alle Bedingungen zu einer anderen. Im zweiten Fall ist der Akt des subjektiven Denkens, das Urtheil, der Gegenstand der Möglichkeit oder Nothwendigkeit. Der Gedanke enthält entweder einen Theil oder umschliesst alle Bedingungen zu einem Urtheil. Kant hat offenbar diese letzte Erscheinung vor Augen, indem sie zwar auch auf Zusammenhänge der Sache zurückgeht, aber zunächst nur das in sich reifende oder gereifte Urtheil darstellt. Die feinsinnige Sprache drückt diese logische Modalität vorzugsweise durch den grammatischen Modus aus, jene reale durch eigenthümliche Begriffswörter der Möglichkeit oder Nothwendigkeit. Es kann sogar geschehen, dass sich beide Auffassungen verflechten; denn die reale Möglichkeit oder Nothwendigkeit kann subjektiv mehr oder minder begründet sein und daher

eine verschiedene Stufe der logischen behaupten. Gewöhnlich wird die reale Möglichkeit (z. B. aus dem Samen kann ein Baum werden) als ein wirkliches Urtheil ausgesprochen. Die Doppelbildung ist schon darin vorhanden. Denn das subjektive Denken greift aus der Gegenwart, die die Sache noch verbirgt und nur einen Theil der Bedingungen offenbart, in die Zukunft hinein. Wenn aber dies Urtheil entweder erst im Werden begriffen ist oder schon in der Vollendung aufgefasst wird: so mehren sich die subjektiven Elemente, und sie werden im grammatischen Ausdruck durch hinzugefügte Partikeln (wie vielleicht, nothwendig u. s. w.) oder durch Modusverhältnisse angedeutet.

19. Wenn wir auf den Punkt zurücksehen, von welchem wir bei der Betrachtung der modalen Kategorien ausgingen: so sind sie alle durch ihn bestimmt. Es entspricht der wahrgenommenen Erscheinung das Wirkliche als Thatsache, und aus dem Grunde und an dem Grunde entspringen die übrigen. Wenn an dem Grunde als Inbegriff der Bedingungen Bedingungen fehlen, so ergiebt sich dem urtheilenden Geiste das Mögliche. Werden hingegen die Bedingungen, die der Grund enthält, zum Ganzen zusammengefasst: so ergiebt sich das Nothwendige, in seiner negativen Gestalt das Unmögliche, mit ihm theils als der Ursprung des Nothwendigen, theils als sein Ausdruck das Allgemeine, als seine Darstellung in der Erscheinung das Identische, und als der Gegensatz aller dieser Begriffe das Zufällige.

XIV. BEGRIFF UND URTHEIL.

1. Ohne eine Thätigkeit, welche Denken und Sein mit einander theilen, war weder zu verstehen, wie das Denken nachbildend gegebene Gegenstände begreife, noch wie es vorbildend Dinge entwerfe. Weder das *a priori* der Mathematik, noch das *a posteriori* der Erfahrung, weder die architektonische Macht des Zweckes noch der Wille im Ethischen konnte ohne eine solche gemeinsame Thätigkeit verstanden werden. Da sie gefunden war, wurde zunächst ihre objektive Seite verfolgt. Die Grundbegriffe wurden dargestellt, welche, für Denken und Sein auf gleiche Weise gültig, aus dieser lebendigen Quelle flossen. In der Untersuchung traten zuletzt Begriffe hervor, welche nicht aus der Entwickelung der Thätigkeit für sich, sei es im Sein oder im Denken, entstanden waren, sondern aus der Beziehung des begreifenden Denkens auf die Gegenstände desselben. So stellte sich die Verneinung in ihrer unvermischten Gestalt als ein rein logischer Begriff dar, jedoch immer durch den Gegensatz eines realen Punktes fixirt. Das Allgemeine zeigte in der Gemeinschaft des Denkens und Seins seine eigentlichen Wurzeln und erschien nur da in strenger Bedeutung, wo das Wirkliche begriffen oder der Begriff verwirklicht wird. Das Mögliche und Nothwendige endlich offenbarte eine Doppelbil-

dung, in der das objektive Element des Grundes mit der beschränkten oder vollständigen Erkenntniss desselben eigenthümlich verwuchs. Daher erschienen die letzten Begriffe eigentlich erst im Urtheil und zwar dergestalt, dass sie nicht den Inhalt unmittelbar berühren, sondern nur das Band der Beziehung, die Copula, lösen oder spannen. Ueberhaupt setzt das Nothwendige, das wir betrachteten, wenn es anders die reife Frucht des Erkennens ist, den reifenden Vorgang, durch den es ward, in allen seinen Stadien voraus, und es ist nun nöthig diesen darzustellen,

Auf diese Weise führt uns die Sache weiter. Bisher ist gezeigt worden, wie das Erkennen möglich sei, d. h. wie das Denken in die Dinge eindringen könne, und dabei sind die vermittelnden Grundbegriffe entworfen. Es fragt sich nun, in welchen eigenthümlichen Formen das Denken die reale Aufgabe löse, deren Möglichkeit bisher nachgewiesen ist. Dadurch wird erhellen, wie die nur vereinzelt abgeleiteten Grundbegriffe in der Anwendung Beziehung und Leben empfangen. Das Grundverhältniss muss sich hier wiederfinden. Denn da die Möglichkeit des Erkennens aus einer Thätigkeit hervorgeht, die dem Denken und Sein gemeinsam angehört, so müssen auch die Formen des Denkens und die Verknüpfungen desselben den Formen des Seins und seinen Verknüpfungen entsprechen. In diesem Parallelismus der Form wird sich jene Uebereinstimmung des Subjektiven und Objektiven wiederspiegeln, auf welche das Denken im Inhalte gerichtet ist.

2. Da die Bewegung, das Princip der Betrachtung, dem Denken und Sein gleicher Weise zum Grunde liegt, so ist dadurch das angeschauete Sein zu denken und umgekehrt das Gedachte anzuschauen. Die Bewegung als lebendiger Grund des Denkens hat den Charakter der Allgemeinheit, während die Bewegung des Seins gebunden und dadurch vereinzelt ist. Daher tragen alle Formen des Denkens die Allgemeinheit als den durchgehenden Grundzug in sich. Das Einzelne wird, wenn es gedacht ist, ein Allgemeines, und den Begriff des

Einzelnen selbst fassen wir durch das Allgemeine, indem wir es mit jener allgemeinen Thätigkeit erzeugen und begrenzen. Wird in der Sprache der allgemeine Begriff in die Einzelheit zurückversetzt, so ist die Beziehung, durch die es geschieht, wiederum eine allgemeine. Das Hier und Jetzt, das Dies und Jenes ist die allgemeine Form der Vereinzelung, und was sie als Einzelnes bezeichnen, indem sie es an den einzelnen Punkt des Denkenden anknüpfen, wird nur durch das Allgemeine gedacht. In dem Urtheil: dies Silber ist weiss, ist alles allgemein, inwiefern es gedacht wird, und nur ein Einzelnes (dies Silber), inwiefern es auf die Gegenwart des Sprechenden bezogen wird, jedoch die Form dieser Beziehung ist wieder allgemein. Das Einzelne ist an sich das dem Denken Incommensurable, aber die Wahrnehmung der Sinne oder die Schöpfung der Phantasie, durch welche wir es vorstellen, ist allein durch die erste dem Denken und Sein gemeinsame That möglich. Auf diese Weise müssen alle Formen des Denkens allgemein sein. Wenn sich also die Formen des Denkens und Seins als allgemeine und einzelne einander gegenüber stehen werden, so hebt dieser Gegensatz die Uebereinstimmung nicht auf.

3. Wir sehen auf die durchlaufene Entwickelung zurück. Die Thätigkeit der erzeugenden Bewegung war das Erste, und daraus entsprang das Bild eines abgeschlossenen Ganzen, einer Substanz; jedoch die Substanzen, an denen die Bewegung haftet, aber nicht erloschen ist, wurden in ihren Eigenschaften causal. Alles Fertige, alles fertig Angenommene erschien als ein Irrthum des blöden Verstandes, der, mit dem Fixiren beschäftigt, nur die feste Substanz als das Erste erkennen will. Ruhe kann durch die Bewegung begriffen werden, indem sich die Richtungen das Gegengewicht halten, aber nicht die Bewegung durch die Ruhe; wo man es versucht, ist der Widerspruch da. Der bestimmende Zweck, der den ruhenden Mittelpunkt der höheren Gestalten bildet und von innen ein Ganzes zum Ganzen macht, ist wiederum richtende, begrenzende Bewegung.

Thätigkeit und Substanz sind die Formen des Seins. Welches sind die Formen, die dem bezeichneten Grundverhältniss im Denken entsprechen?

Wenn überhaupt nicht das Ursprüngliche uns zunächst liegt, sondern die daraus ergossene Fülle, so wird in unserer Auffassung das Ding mit seinen Thätigkeiten jene erste auch das Ding erzeugende Thätigkeit überwiegen. Wirklich geschieht es so. Wir urtheilen, wenn wir denken, und in jedem vollständigen Urtheil unterscheiden wir Subjekt und Prädikat, jenes die Substanz, dieses die Thätigkeit derselben darstellend oder die Eigenschaft, die den Grundbegriff der Thätigkeit in sich trägt.

Aus dieser differenten Form werden wir rückwärts zu einer Einheit hingetrieben. Wir finden sie, wo die Thätigkeit allein das Urtheil bildet. In der Sprache stellt es sich in den sogenannten unpersönlichen Verben dar, z. B. es braust, es blitzt, es friert u. s. w. Diese Thätigkeit wird für den Augenblick und beziehungsweise als eine ursprüngliche aufgefasst; denn das Urtheil giebt nicht an, woher sie stamme. In diesen Urtheilen müssen wir den Keim der weitern Bildung suchen. Indem sich die Thätigkeiten in Substanzen fixiren, werden diese wiederum in neuen Thätigkeiten lebendig. Aus den unvollständigen Urtheilen, die nur eine Thätigkeit darstellen oder Sein und Thätigkeit in einander fassen, werden Begriffe, die neue Urtheile begründen.

Darf aber das subjektlose Urtheil (z. B. es braust, es zischt) schon als Urtheil angesehen werden? Wenn man nur die vollständige Form des Urtheils zum Massstab nimmt, so wird man sich dagegen sträuben. Indessen noch im vollständigen Urtheil ist das Prädikat, welches die Thätigkeit darstellt, der Hauptbegriff, wie die vorwiegende Betonung das Prädikat zur lebendigen Seele des Satzes macht. Wir denken in Prädikaten. Dieser Hauptbegriff erscheint im Ursprunge allein, bis die Reflexion die Ableitung beginnt und Dinge und Thätigkeiten in Verbindung setzt. Ein voller Akt des Erkennens ist

hier das Erste, nicht ein halber, nicht ein todtes Element, wie dies dann der Fall ist, wenn die fertigen Begriffe als das Erste, und die Zusammensetzung im Urtheil als das Zweite betrachtet werden.

So geschieht es indessen gewöhnlich. Entweder nennt man das Urtheil den sich besondernden Begriff und hält ein Urtheil ohne den Begriff des Subjektes für urtheillos. Oder man leitet das Urtheil so ab, dass sich ein Paar Begriffe im Denken begegnen und es darauf ankommt, ob sie eine Verbindung eingehen werden oder nicht. In diesem Schweben bilden sie, wird behauptet, zuvörderst eine Frage, die Entscheidung derselben ergebe ein Urtheil. Das Denken sei hier nur das Mittel, gleichsam nur das Vehikel, um Begriffe zusammenzubringen.[1]

Die erste Ansicht legt alles in die nothwendige Entwickelung desjenigen Begriffs, der ihr wie die absolute Substanz das Erste ist; aber sie vergisst über dies unendliche Verhältniss die Sphäre des endlichen Entstehens. Das vollständige Urtheil fasst später auch im Endlichen den Begriff als die Quelle einer Thätigkeit auf und mag dann trotz der Verallgemeinerung im Prädikate der sich besondernde Begriff heissen.

Nach der zweiten Ansicht verhält sich das Denken zu den Begriffen zufällig und äusserlich wie eine Handhabe, und die Begriffe verhalten sich zu dem Denken wie ein fremder Stoff. Aber woher kommt dieser? Vielleicht sind die Begriffe nur die von den Sinnen überlieferten Bilder. Keineswegs; denn die Begriffe sind aus dem Allgemeinen geboren. Und wären sie jene Bilder, so spricht sich schon in den Bildern eine vereinigende und sondernde Thätigkeit aus, die wie ein Urtheil dem Bilde vorangeht.

Im weitern Sinne mag man Subjekt und Prädikat, das eine und das andere, als Begriffe bezeichnen. Im engern Sinne wird nur die allgemein aufgefasste Substanz, das geistig wie-

[1] Vgl. Herbart Einleitung in die Philosophie §. 52 (3. Aufl.).

dererzeugte Ding Begriff heissen, und daher wird zunächst dem Subjekt der Begriff entsprechen. Das Prädikat als Prädikat trägt noch das Zeichen des Unselbständigen an sich; es wird erst freier Begriff, wenn es die Form der Substanz annimmt und in dieser Form Subjekt werden kann. Diese Umwandlung vollzieht die schöpferische Phantasie, welche selbst noch der isolirenden Abstraktion zur Seite geht. Thätigkeiten werden als Dinge vorgestellt, Abstrakta als Substanzen. Die Sprache zeigt diese Umwandlung namentlich im Infinitiv.

Substanz, sagt Spinoza, ist das, was in sich ist und aus sich begriffen wird. Der Begriff ist hier das Mass der Substanz, die Substanz aber ist Gott. Bei Hegel hat der Begriff die Stelle der Substanz eingenommen, und der Begriff ist Gott, der Begriff die Wahrheit der Substanz. Wie sich hier in der Steigerung des Sprachgebrauches Substanz und Begriff, als das entsprechende Einzelne und Allgemeine, einander ablösen: so gehen sie im untergeordneten Sinne parallel. Erst indem sie sich gegenüberstehen, bestätigen sie sich einander. Jede Substanz empfängt das Mass und die Gewähr ihrer Selbständigkeit und ihrer Bedeutung in dem Grunde des Begriffes, jeder Begriff das Reich seiner Macht in der Substanz. Jede Substanz sucht ihren Geist im Begriff, jeder Begriff seinen Leib in der Substanz.

Auf ähnliche Weise bezieht sich das logische Urtheil immer auf eine reale Thätigkeit oder auf die Thätigkeit einer Substanz, und es kann ohne dies Gegenbild im Wirklichen nicht begriffen werden. Man hat öfter versucht, das Urtheil rein logisch zu definiren, indem man sich innerhalb der Welt der Begriffe hält; aber eine solche Erklärung genügt nicht. Man nennt etwa das Urtheil eine Verbindung von Begriffen. Die Bestimmung umfasst jedoch zu viel. Begriffe können — nach dem grammatischen Ausdruck — prädikativ (der Baum blüht), attributiv (der blühende Baum) und objektiv (blüht herrlich) verbunden sein. Das Urtheil als Urtheil zeigt sich nur in der ersten Weise. Daher hat man weiter das Resultat der Verbindung (der blühende Baum) und den Akt selbst (der Baum

blüht) unterschieden und das Urtheil diesen Akt der Verknüpfung genannt. Aber auch diese Aushülfe reicht nicht zu. Denn der Akt, in welchem das Denken Begriffe verknüpft, ist momentan; der im Urtheil ausgedrückte Akt der Sache kann dauernd sein. Auf diesen Akt der Sache, den der Geist erfasst, kommt es zunächst an; die subjektive Verknüpfung der Begriffe ergiebt sich daraus. Kurz, was ein Ding thut, das wird von seinem Begriffe geurtheilt.

Der Begriff entsteht auf ähnliche Weise aus dem ersten Urtheil der blossen Thätigkeit, wie die Substanz aus der gestaltenden Thätigkeit; und wie sich ferner die Substanz in der Thätigkeit äussert, so wird das Subjekt im Prädikate, der Begriff im Urtheil lebendig.

Ein einfaches Beispiel mag es erläutern. Die Sprache fasst den Satz: „es blitzt" nach seiner Form als ein Urtheil einer ursprünglichen Thätigkeit auf. Diese Thätigkeit wird im Begriffe Blitz Substanz, und die Substanz äussert sich in Eigenschaften. Der Begriff offenbart sich im Prädikate, z. B. der Blitz leuchtet, zackt sich u. s. w. So verhält es sich ursprünglich immer; nur dass wir selten aus ersten Thätigkeiten, sondern meistens aus der Thätigkeit der Subjekte ableiten.

Gruppe[1] hat gezeigt, dass jedem Begriff ein Urtheil zum Grunde liege, und daher das Urtheil fälschlich nach dem Begriff und aus dem Begriff behandelt werde. Seine Belege sind namentlich aus der Sprache genommen. Wenn die Namen der Substanzen auf der spätern Stufe etwas Unmittelbares zu bezeichnen scheinen, so dass die Substantiva, also die ruhenden Begriffe, das Erste wären: so zeigen sie oft, ihrem Ursprung zurückgegeben, ein vorangegangenes feines Urtheil. Wenn z. B. nach etymologischen Forschungen des Indischen oder Deutschen die Wolke eigentlich die blitzende, die Erde die tragende, die Hand die machende oder fangende u. s. w. bedeu-

[1] Vgl. O. F. Gruppe, Wendepunkt der Philosophie im neunzehnten Jahrhundert. 1834. S. 48. S. 80.

tet: so läuft dem fertigen Begriffe das Urtheil: es blitzt, es trägt, es fängt u. s. w. voran. In den Zusammensetzungen ist noch gegenwärtig das frühere Urtheil kenntlich, wie überall dem attributiven Verhältniss der Syntax das prädikative begründend vorangeht; und die Masse derjenigen Wörter ist sehr gross, die zwar auf den ersten Blick als einfach erscheinen, aber durch die eindringende Forschung der Grammatiker zerlegt und dadurch auf Zusammensetzungen zurückgeführt werden.

Hier wäre der Ort, wo die etymologischen Untersuchungen der logischen Ansicht zu Hülfe kommen könnten. Es käme namentlich auf die Frage an, ob die Wurzeln Verba sind. Aber die Wurzeln sind nur wissenschaftliche Abstraktionen, der Grenzpunkt der Sprachzergliederung, nur Grössen der Betrachtung, ohne dass sie irgendwann oder irgendwo der wahrhaften Sprache angehörten. „Denn die wahre Sprache ist nur die in der Rede sich offenbarende, und die Spracherfindung lässt sich nicht auf demselben Wege abwärts schreitend denken, den die Analyse aufwärts verfolgt.“[1] Die Wurzeln, die die Anatomie der Sprache als das Beständige in der Wortfamilie findet, sind schwebende Gestalten, die noch keinem Redetheil angehören und erst durch Betonung oder Flexion oder Stellung zum bestimmten Gliede und zum festen Worte werden. Selbst formlos und gleichsam frei erscheinen sie nur in gebundener Form. Da nun die grammatische Wurzel kein erstgeborenes Wort ist, sondern nur ein bleibendes Schema, ein Grundzug in der Physiognomie eines Stammes: so ist sie allerdings weder Verbum noch Substantivum. Wenn man aber die ersten Wörter wieder auffinden könnte, so müssten sie schon einen vollen Gedanken enthalten; denn dahin drängt die Seele. Dem Verbum allein ist dieser „Akt des synthetischen Setzens“ als grammatische Funktion beigegeben. Die übrigen Wörter des Satzes schweben ohne das Verbum nur in

[1] W. v. Humboldt über die Kawisprache. 1836. Bd. I. S. CXXXI.

der Vorstellung. Die Energie des Verbums führt das Gedachte in den Bezug zur Wirklichkeit. Die Thätigkeit kann für sich, wie wir noch in den subjektlosen Sätzen sehen, aufgefasst werden, aber das Ding nur durch die Thätigkeit. Daher werden die Anfänge der Sprache in den Verben liegen, aber dergestalt, dass sie für sich ein Urtheil bilden. Damit stimmt die Thatsache überein, dass es verhältnissmässig sehr wenige Substantiven giebt, in deren Namen nicht noch die Thätigkeit, also das Element des Urtheils, als das Ursprüngliche könnte erkannt werden.[1] Will man noch in der Sprache von der Benennung ausgehen und daher die Namengebung der ruhenden, abgeschlossenen Dinge für das Erste erklären: so verfährt man äusserlich. Selbst die Sprachentwickelung in dem Kinde kann nicht als Analogie angeführt werden. Sind die ersten Wörter des Kindes nur Namen? Freilich erscheinen sie isolirt. Aber schon sind sie ein Satz. Die Kinder sprechen mit feinem Sinne dasjenige Wort als den Repräsentanten des ganzen Satzes aus, auf welches noch in der gegliederten Periode als auf den Hauptbegriff des Ganzen die vorwiegende Betonung fallen würde. So heben sie das Prädikat oder das Objektiv oder das Attribut hervor, je nachdem das eine oder das andere das Ziel des Satzes bilden würde. Sie sprechen nur dies Eine Wort, aber das Urtheil wird dennoch vollständig. Was an dem Urtheil in dem Ausdruck der Sprache fehlt, das ersetzt die seelenvolle Betonung oder die lebhafte Geberde. Der Ton des Staunens bezeichnet das Urtheil der Wirklichkeit, das eilende Drängen im Tone das Verlangen. Immer ist die Einheit des Gedankens, das Urtheil da.

---

[1] Vgl. Jacob Grimm über den Ursprung der Sprache. 1851. Abhandlungen der k. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. S. 131: Alle Nomina, d. h. die den Sachen beigelegten Namen oder Eigenschaften setzen Verba voraus, deren sinnlicher Begriff auf jene angewandt wurde; z. B. unser Hahn, goth. *hana*, bezeichnet den krähenden Vogel, setzt also ein verlorenes Verbum *hanan* voraus, das dem skr. *kan*, lat. *canere* entsprach.

Wie zunächst die Thätigkeit der Aussenwelt den Geist des Menschen trifft, oder die eigene Thätigkeit in sie übergreift: so muss nothwendig auch das Gegenbild der Thätigkeit das Erste in der Sprache sein.

Nach diesem Allen wird es eine Stufe des Urtheils geben, die dem Begriff und der Entwickelung des Urtheils gemeinsam zum Grunde liegt.[1]

In den Wissenschaften geht jedem Begriff ein Urtheil oder eine Reihe von Urtheilen voran, in denen er seine Beglaubigung und innere Ordnung hat. Für die Geometrie haben der Kreis, das Parallelogramm u. s. w. keinen Sinn, ehe sie logisch definirt und real construirt sind. Das ganze Urtheil des copernicanischen Weltsystems geht voran, ehe Begriffe, wie Erdbahn, Sonnenferne, Sonnennähe entstehen. Versuch und Beobachtung (eine Verschlingung von Urtheilen) geben erst Begriffen, wie Klangfigur, Schwingungsknoten u. s. w., Dasein. In den zusammengesetzten Namen lässt sich noch das zunächst vorangegangene Urtheil erkennen.

Auf diese Weise ist das Rudiment eines Urtheils das Erste (z. B. es blitzt). Indem es sich zum Begriff fixirt (z. B.

[1] Wir finden in Schleiermachers Dialektik eine Bemerkung, in welcher das Obige bestätigt wird, obgleich sie auf Schleiermachers Darstellung des Urtheils und Begriffes ohne Einfluss geblieben ist. Es heisst §. 247: „Geschichtlich scheint zwar das Urtheil dem Begriffe voranzugehen, wie in den ältesten Sprachen die Zeitwörter die Wurzeln sind, und alle Hauptwörter von ihnen abgeleitet. Eben so offenbar ist, dass jeder Mensch eher Aktionen setzt als Dinge. Ueberwiegende Bewegung, Veränderung, die also zuvor wahrgenommen worden ist, veranlasst erst aus der unbestimmten Mannigfaltigkeit einen Punkt herauszuheben. Allein es ist nur das unvollständige Urtheil, welches dem unvollständigen Begriff vorangeht; da wir aber vollständige Begriffe bilden wollen, müssen wir die unvollständigen Urtheile voraussetzen; der vollständige Begriff aber ist früher als das vollständige Urtheil. Im Hebräischen, wo entschieden die Zeitwörter Wurzeln sind, beweist auch die grammatische Dignität der dritten Person, dass sie ursprünglich unpersönlich waren, d. h. ohne Voraussetzung eines bestimmten Subjektes." Wenn geschichtlich das Urtheil dem Begriffe vorangeht, so kann es ihm dem Verständniss nach nicht folgen; denn das Eine wächst aus dem Anderen hervor.

), begründet es das vollständige Urtheil (z. B. der Blitz durch Eisen geleitet), und das vollständige Urtheil fasst n Ertrag von Neuem in einen Begriff zusammen (z. B. leiter). So vervielfachen sich die logischen Vorgänge, und n sie sich einander befruchten, erzeugen sie bestimmtere alten. So viel über Urtheil und Begriff, inwiefern sie sich inander verhalten, wie Thätigkeit und Ding.

XV. DER BEGRIFF.

Es ist nicht die Absicht, die Lehre vom Begriff und vom Urtheil, vom Schluss und vom Beweis vollständig auszuführen, da dann vieles müsste wiederholt werden, was in den Darstellungen der Logik zur Genüge abgehandelt wird,[1] sondern es sollen nur diejenigen Punkte hervorgehoben werden, welche entweder zweifelhaft sind oder für das Folgende fruchtbar sein können.

1. Ist es denn richtig, dass der Begriff auf logische Weise der realen Substanz entspricht? Gäbe es also keinen Begriff von Thätigkeiten? Es ist schon oben auf diese Frage im Allgemeinen geantwortet. Der Begriff bleibt die substantielle Form eines geistigen Inhaltes. Es ist aber das Wesen einer Substanz, dass sie relativ selbständig als ein Ganzes in sich abgeschlossen und Quelle von Accidenzen sei. Die Thätigkeit ist zwar in einem Andern oder aus einem Andern und steht

---

[1] Vgl. vornehmlich Friedrich Ueberweg System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. 1857. Die aristotelischen Grundzüge dieser Lehren finden sich in des Vfs. *elementa logices Aristoteleae*. 4. Ausg. 1852. Die fünfte wird nächstens erscheinen. „Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik." 2. Aufl. Berlin 1861. In letzterer Schrift ist versucht nachzuweisen, wie die aristotelischen Gesetze noch heute die Wissenschaften beherrschen. Aristoteles ist in seinem Organon der Euklides der Logik.

insofern der Substanz gegenüber. Da aber auch das endliche Ding nicht schlechthin selbständig ist, so ist der Gegensatz nicht fest. Die endliche Substanz beharrt als ein Ganzes im Raume, während sich die Thätigkeit gleichsam von ihr ablöst und entweder flüchtig den Raum durchläuft oder gar nur in der Zeit erscheint. Aber wie die Substanzen im Raume, so scheiden sich die Thätigkeiten in der Zeit, und der Geist schliesst sie in diesem Elemente zu einem Ganzen ab. Endlich ist keine Thätigkeit so arm, dass sich zu ihr nicht andere Thätigkeiten wie Accidenzen zur Substanz verhalten sollten. Je mehr sie eine erzeugende Kraft hat, je mehr sie sich unterscheidet oder Anderes erregt, desto mehr ist sie, wie die Substanz, Quelle von Anderem. In diesen drei Punkten liegt die Möglichkeit, dass die Thätigkeit die substantielle Form des Begriffes annehmen kann. Die Thätigkeit ist zur Sache geworden, wenn von ihrem Begriffe die Rede ist. Wird nach dem Begriff des Logarithmus gefragt, der an sich nur eine thätige Beziehung ist: so ist er im System Gegenstand geworden. In ähnlichem Sinne kann der Begriff der Form gesucht werden, wenn sie als das Gestaltende mit dem substantiellen Grunde in eine Reihe tritt. Wenn von dem Begriff entschiedener Thätigkeiten die Rede ist, z. B. des Erinnerns oder des Zählens oder des Athmens: so werden diese Funktionen für sich betrachtet und gleichsam wie eigene Organismen aus ihrem Boden herausgehoben.

2. Wenn wir den Begriff für die allgemeine Auffassung der Substanz nehmen, wie wir oben zu zeigen versuchten, dass überhaupt der Charakter des Denkens Allgemeinheit sei: so erhebt sich ein bedeutender Einwurf. „Als allgemeine Vorstellungen lassen sich die Begriffe nicht charakterisiren. Allgemeinheit kommt zwar immer nur Begriffen zu, aber nicht alle Begriffe sind allgemein."[1]

Es handelt sich dabei um die Bestimmung des Allgemei-

[1] Drobisch neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen. 1. Aufl. §. 11. Anm. S. 10.

nen. Allerdings geht die Zahl der Exemplare zunächst den Begriff nichts an, und der Begriff bleibt Begriff, mag er nun in Einem oder in unzähligen Fällen verwirklicht sein. Will man also das Allgemeine nur als das einer Anzahl Gemeinsame nehmen, so kann man richtig sagen, dass nicht alle Begriffe allgemein sind. Oder man müsste behaupten, dass die Geschichte oder das Kunstwerk von dem Begriff ausgeschlossen sei. Das Gepräge der ganzen Geschichte ist individuell, und Erscheinungen, wie z. B. das Griechenthum, heben sich so schöpferisch und ursprünglich hervor, dass sie so wenig, als die einzelnen welthistorischen Charaktere, zweimal erstehen können. Sollen nun solche Erscheinungen, die tiefsten, die wir irgend gewahren, begrifflos oder unbegriffen vorüberziehen? Unmöglich; denn das Begrifflose ist für die Wissenschaft rechtlos, wie der Zufall. Wenn wir aber fragen, wie das einzig dastehende Kunstwerk, wie der die gemeine Vielheit überragende Charakter der Geschichte begriffen wird: so geschieht es durch das Allgemeine. Aus dem Allgemeinen fassen wir die Idee des Kunstwerkes, aus dem Allgemeinen die Behandlung des Materials; bis in den kleinsten Zug hinein individualisiren wir nur aus dem Allgemeinen; und wenn das Ganze unsern Geist trifft und zauberisch zum Nachschaffen erregt oder in einer eigenthümlichen Stimmung bindet: so ist diese Mittheilung ein Beleg des Allgemeinen in dem Kunstwerk. Ohne das Allgemeine wäre diese Vervielfältigung in den Seelen der Beschauenden nicht möglich. Das Grosse in der Geschichte ist immer Organ einer Entwickelung; aber der im Organ erscheinende Zweck, der göttliche Wille, ist ein „synthetisch Allgemeines." Wie er ergriffen, wie er der harten Welt eingebildet wird, wie er von daher eine Rückwirkung erleidet, das ist das Individuelle; aber woher verstehen wir es? Nur aus den allgemeinen Elementen. Nur von einem gemeinsamen Punkte her, aus der Allgemeinheit der menschlichen Zustände, aus der in dem Keime gemeinsamen Kraft, aus der Phantasie, die beweglich aus dem Allgemeinen das

Einzelne schafft. In diesem Sinne müssen wir behaupten, dass auch der Begriff des Individuellsten allgemein ist, und dürfen selbst den Begriff Gottes von diesem Gesetz nicht ausschliessen. Was begreiflich ist, und so weit es begreiflich ist, ist aus dem Allgemeinen begreiflich, d. h. aus den Principien, welche Denken und Sein gemeinsam besitzen. Was wir von der Materie verstehen, verstehen wir nicht, inwiefern sich Eigenschaften in der Materie wiederholen und in diesem Sinne allgemein heissen, sondern inwiefern diese, zunächst den Sinnen zugänglich, von dem Denken durch die construirende Bewegung ergriffen werden und dadurch mit dem Denken homogen eine innere Allgemeinheit darstellen. Sagen wir also, dass der Begriff immer allgemein ist: so bezieht sich dies Allgemeine nicht auf eine darunter befasste Menge der Dinge, sondern nur auf seinen Ursprung, gleichsam auf den Stoff, woraus er gewebt ist. Ein Contrakt für Ein Rechtsgeschäft, etwa für ein gemeinsames Unternehmen, ist ein aus dem Leben genommenes Beispiel von einem Begriff einer einzelnen Sache. Dieses Eine Rechtsverhältniss wird gewöhnlich im ersten Paragraphen des Contraktes in seinen bleibenden Grundbestimmungen angegeben, innerhalb welcher das Besondere nach den Umständen wechseln kann. Bei Streitigkeiten hat diese Erklärung im Recht eine ähnliche Kraft, wie sonst, z. B. im Criminalrecht, die Definition. Aber die Natur dieser für einen einzelnen Gegenstand getroffenen Bestimmungen ist aus dem Allgemeinen geschöpft, in welchem überhaupt nur Willen zu einem Contrakte sich einigen können. So ist der Begriff in seiner innern Natur allgemein, wenn er sich auch nicht auf eine Fülle gleichartiger Gegenstände bezieht.

3. Wenn ferner der Begriff die allgemein aufgefasste Substanz ist, wo bleibt der reine Begriff? Der reine Begriff ist die Lehre der neuesten Philosophie. Indem alles Sinnliche erlischt, soll der Begriff sich selbst fassen und sich selbst entwickeln. Wir widerlegten ihn oben aus seinen eigenen Prämissen. Hier kann noch einmal im Zusammenhang der

positiven Untersuchungen gefragt werden, wie sich zu diesen eine solche Lehre verhalte.

Der Gedanke kann sich ohne diejenige Bewegung, die das Gegenbild der räumlichen ist, nicht regen noch rühren. In der Bewegung setzt sich das Denken in die Anschauung über, und der abstrakte Begriff hat darin unmittelbar eine sinnliche Form. Der Zweck verschmilzt mit derselben, da er schon Elemente voraussetzt, die er ordne und bestimme; und er durchdringt die aus der Bewegung entworfenen Kategorien auf eigenthümliche Weise. In diesen aus der That des Denkens selbst entworfenen Begriffen ist die Anschauung die Bedingung des Lebens.

Wenn die Begriffe aus den empfangenen Wahrnehmungen der Sinne entspringen, so ist es nicht anders. Das Bild lebt in der Vorstellung fort; denn sie ist das Gemeinbild einzelner Gruppen; und das Gemeinbild giebt dem Begriff noch Frische, wenn sich die Vorstellung, durch ein Gesetz bestimmt oder in beständigen Merkmalen fest geworden, zum Begriff erhebt.[1] Die Vorstellung als Gemeinbild scheint an einem innern Widerspruch zu leiden; denn ein Bild ist wesentlich einzeln; wie kann das Einzelne die Gattung vertreten? und doch geschieht es wissenschaftlich in den Figuren der Geometrie mit dem fruchtbarsten Erfolge, und unbewusst in jeder Regung des Geistes. Oder ist es vielleicht nur die unbestimmte, aber in einigen Grundzügen markirte Zeichnung, so dass im Ganzen die Umrisse dastehen, aber im Einzelnen ein freier Spielraum für die ergänzende Phantasie übrig bleibt? Es lässt sich das allerdings vergleichen. Aber das innere Gemeinbild ist

[1] J. H. Fichte hat den Vorgang der Begriffsbildung durch Abstraktion in seinen Grundzügen zum Systeme der Philosophie (erste Abtheil.: das Erkennen als Selbsterkennen §. 66 ff.) treffend gezeichnet, und ist in dem scheinbar verflüchtigenden Process den innern Halt nachgewiesen, indem alles denkende Verarbeiten der Anschauungen nur darin bestehe, ihre Zufälligkeit und Wandelbarkeit an ihnen abzustreifen, um das Allgemeine, Wandellose, Ewige an ihnen zu erkennen. Vgl. Ueberwegs System der Logik und Geschichte der logischen Lehren 1857. §. 51 ff.

keine ruhende hingeheftete Zeichnung. Innerhalb der Grundstriche, die seine Grenzen bilden, ist es gleichsam elastisch, und die Bewegung, die ihm einwohnt, löst das Räthsel. Der Begriff, gegen die Fülle des Sinnlichen abstrakt, muss das Princip des Sinnlichen in sich behalten; denn damit er angewandt werde, muss er sich augenblicklich aus der Contraktion des kleinsten Raumes, in dem er seine Macht zusammengedrängt hält, in die mannigfaltigste Gestaltung, in die unendliche Weite der Arten und Individuen expandiren können. Sonst fehlte ihm die Anwendung, und damit wäre seine Herrschaft zu Ende. Wie sehr sich der Begriff zusammenschlage, immer muss in ihm dieser Anknüpfungspunkt bleiben, dieses Princip des Ueberganges; und dies ist kein anderes als das begleitende Gemeinbild, das nach den besondern Motiven „verschiebbare" Bild oder die nach dem Gesetz des Begriffes entwerfende Bewegung. In der algebraischen Formel, die den Begriff einer Linie angiebt (z. B. in der Formel der Parabel $y^2 = px$), sind die Elemente des Ausdrucks, Buchstabe und Zahl, bildlos und abstrakt: aber in der That sind sie Anschauungen. Wie Eine beständige Grösse (p) die Entwickelung der veränderlichen binde, sagt die Gleichung. Die Grössen sind Linien, die Multiplication giebt Flächen u. s. w. So enthält der abstrakte Ausdruck die Anschauung in sich und wird erst durch die Anschauung der construirenden Bewegung lebendig. Der Begriff liegt nur scheinbar jenseits der Anschauung. Nach diesem Allen gedeiht der reine bildlose Begriff nirgends. Vielmehr gleicht der wahre Begriff dem verjüngten, aber erhellten Bilde der Sammellinse.

Die Grösse des Begriffes liegt in dem Bewusstsein des Allgemeinen und der Freiheit seiner Produktionen. In jedem Punkte der Bewegung, in jedem Entwurf der räumlichen Gestalt, in jeder zeitlichen Thätigkeit, in jeder Bestimmung der Materie, die von dem Begriffe ausgehen, lebt das auf die Einheit bezogene Bewusstsein. Es ist in demselben Principe, das für sich blind die Erscheinungen des Seins bildet, eine geistige

Gegenwart, die das Vergangene festhält und das Zukünftige heranzieht zu Einem Ganzen. Diese die Zeit durchdringende und die Vergänglichkeit gleichsam besiegende That des Begriffes hat ihm den Schein einer zeitlosen Ewigkeit gegeben. Aber mit einer solchen Vorstellung wäre von Neuem und nur auf eine andere Weise zwischen Begriff und Anschauung die Kluft befestigt.

4. Es sei hiernach der Begriff die allgemein gefasste Substanz. Aus der Auffassung der Substanz springt der Inhalt, aus der Bestimmung des Allgemeinen der Umfang hervor.

Die Substanz, aus der erzeugenden Bewegung ausgeschieden, ist in sich selbständig und aus sich thätig. Die Auffassung dieser Begrenzung giebt den Inhalt des Begriffes, indem die gemeinhin so genannten Merkmale das Wesen und die Eigenschaften des Dinges im Begriffe vertreten. Der Begriff offenbart in seinem Inhalte den gedachten Gegenstand für sich ausgeschieden. Was in der Anschauung das vereinzelte, in sich mannigfaltige Ding ist, das ist im Begriff der allgemeine, umfassende Inhalt. Die Allgemeinheit in jener ursprünglichen Bedeutung, in welcher Denken und Sein identisch werden, unterscheidet den Inhalt des Begriffes als solchen von dem Gegenstand der Anschauung.

Die Allgemeinheit geht weiter. Indem das Ding gedacht wird, hört es auf ein Einzelnes zu sein, da es in jenes schöpferische Element erhoben wird, das selbst Raum und Zeit hervorbringt und daher an keinen einzelnen Punkt des Raumes und der Zeit gebunden ist. Daher liegt in jedem Begriff die Möglichkeit, dass er sich auf mehrere Erscheinungen beziehe, die unter ihm befasst sind. Die Zahl fesselt ihn nicht. Diese Beziehung auf die beherrschten Erscheinungen heisst der Umfang des Begriffes. Es ist zwar oben gezeigt worden, dass auch das Individuelle und Einzelne zu begreifen sei, und es daher auch einen Begriff des Einzelnsten gebe; aber auch in diesem Falle wird man den Umfang von dem Inhalt unterscheiden. Der Umfang ist da nichts als die Einheit der Erscheinung.

Der Inhalt des Begriffes ist, im höchsten Sinne gefasst, das Gesetz, das als ein Allgemeines die Erscheinung regiert; denn der Gedanke vollendet sich erst in der Nothwendigkeit. Wie die Substanz als solche auf einer eigenthümlichen Entstehungsweise beruht, so muss der Begriff diese als ihr Gesetz darstellen. Der Begriff sucht darnach das Verfahren der Erzeugung, die Handlungsweise der Determination auszudrücken. Im Mathematischen hat der Geist sie selbst geübt und kann sie daher dort wiederfinden. Aehnlich verhält er sich im Ethischen. In der Natur befreiet er sie, um sie zu erkennen, von der mannigfaltigen Verwickelung, in welche sie sich verliert. Alle Auffassungen eines Begriffes, die dies Gesetz noch nicht enthalten, müssen doch den Weg zu diesem Ziele einschlagen. Der Umfang hingegen, mag er nun unmittelbar die Individuen oder zunächst die Arten befassen, ist nach der Seite der Erscheinungen hin gerichtet. Inhalt und Umfang verhalten sich daher, vollendet genommen, wie Gesetz und Erscheinungen. Wie das Gesetz nur Gesetz ist, inwiefern es seine Macht in dem Reiche der Erscheinung bethätigt, so ist Inhalt und Umfang des Begriffes auf das innigste verkettet; und man begreift von dieser Ansicht aus, dass der Inhalt das Intensive, der Umfang das Extensive des Begriffes genannt wurde.

In der formalen Logik unterscheidet man gewöhnlich dergestalt, dass die Merkmale eines Begriffes den Inhalt desselben bilden, diejenigen Begriffe aber, deren Merkmal er selbst ist, den Umfang. Diese Bestimmung ist richtig, aber sie erscheint als eine willkürliche Annahme und könnte überhaupt erst in der Lehre vom Urtheil erläutert werden; denn die Prädikate des kategorischen Urtheils würden hiernach den Inhalt des Subjekts, die Subjekte den Umfang des Prädikates bilden.[1]

Es bedarf für die Unterscheidung des Inhaltes und Umfanges kaum eines Beispiels, da es nur auf die Ableitung ankam. Der Begriff des Parallelogramms hat zum Inhalt die Be-

[1] Die sogenannten reciprocabeln Urtheile machen nur scheinbar eine Ausnahme.

stimmung, dass es eine ebene von Parallelen eingeschlossene vierseitige Figur sei, zum Umfang hingegen die Arten: Quadrat, Rechteck, Rhombus, Rhomboid.

5. Den Inhalt des Begriffes bestimmt die Definition (die Begriffserklärung), den Umfang ordnet die Division (die Eintheilung), jene der gedrungene Ausdruck des Wesens, diese die methodische Uebersicht der Erscheinungen. Beide gehören zusammen und ergänzen einander, jene das Gleichartige im Unterschiedenen, diese das Unterschiedene im Gleichartigen darstellend. Schon Plato verlangte von der Wissenschaft mit gleicher Kraft beides, Zusammenführung des Vielen in das Eine und gesetzmässige Eintheilung des Einen in das Viele;[1] und wer seinen Verstand vor Einseitigkeit behüten und seinen Kopf wissenschaftlich schulen will, muss beides üben. Definition und Division, beide von weitgreifender Bedeutung, sind als Erfindungen des wissenschaftlichen Geistes anzusehen, jene um das Wesen in den bunten Erscheinungen gegenwärtig zu halten, diese, um die vor Fülle verworrene Masse nach Gesichtspunkten zu überblicken oder in ihr das Gesetz vom Allgemeinen ins Besondere fortschreiten zu sehen. Weder die Definition mit ihrem abgemessenen Ausdruck noch die Division mit ihrem Streben nach leicht fasslichem Ueberblick verleugnet das subjektive Interesse unserer menschlichen Beschränktheit; aber beide haben doch ihr objektives Ziel, die Definition an dem Gesetz der Sache, die Division an der Herrschaft desselben in der Besonderung. Will man die Definition, die Sokrates zuerst ausprägte, und die Division, welche Plato wie einen Lichtblick, so scheint es, der dem Auge das Ununterschiedene sondert, mit dem Funken des Prometheus verglich, in ihrer wissenschaftlichen Grösse und Macht anschauen: so wende man sich an die Definitionen bei Euklides, bei Spinoza oder in präcisen Juristen, und an die Divisionen in den Systemen der beschreibenden Naturwissenschaften, z. B. an Linné, der scharf-

[1] die συναγωγή und διαίρεσις. *Phaedr.* p. 265 u. 266. *Phileb.* p. 16.

sinnig aus 8000 Pflanzen, deren Charaktere er untersuchte, ein System entwarf, noch heute geeignet, die seitdem unglaublich erweiterte Zahl der Pflanzen genau in sich aufzunehmen.[1]

Wir bemerken zur Theorie nur Folgendes.

6. Dem Begriffe entspricht ein selbständiges Objekt, das begriffen wird. Aber in der Sphäre des Endlichen, von dessen Erkenntniss wir handeln, ist alles, was sich als selbständig darstellt, nur bedingt und beziehungsweise selbständig. Das Individuelle weist aus sich heraus, und die Beobachtung selbst stellt die Abhängigkeit dar. Die Pflanze z. B., als Organismus in sich abgeschlossen, kann als ein selbständiges Ganze betrachtet werden; aber sie treibt ihre Wurzeln in den Boden, bedarf eines höhern oder niedern Sonnenstandes, athmet die Luft u. s. w. Dieser Abhängigkeit der Dinge entspricht nothwendig eine **Relativität** der Begriffe. Wie die Substanzen, fordern auch die Begriffe eine Ergänzung — ein weites Feld für den Schein der Dialektik. Indem sich die Wechselwirkung, in welcher das Leben der Dinge ruht, in ihrem Begriffe darstellen muss, wenn er anders wahr sein soll: entsteht nothwendig diejenige Relativität der Begriffe, welche man seit der Zeit der alten Skeptiker feindlich gegen ihre Wahrheit gekehrt hat. Vergleichen wir nun die Weisen und Classen der skeptischen Argumente, wie sie uns z. B. Sextus Empiricus aus der Lehre des Pyrrho aufbehalten hat, und wie sie später nur in veränderter Form immer wieder erneuert werden: sie kommen alle auf die Wechselwirkung der Dinge, auf ihr thätiges Verhältniss zu dem Erkennenden oder zu den übrigen Dingen zurück. Dies Verhältniss ist dann so aufgefasst, als ob die Begriffe darin aufgehend nur den Schein und

[1] D. H. Stöver Leben Linné's. 1792. I. S. 175. Linné's erste Ausgabe der *Genera plantarum* 1737. enthält 935 Gattungen; und man nimmt jetzt etwa 10,000 *genera* als bekannt an, wobei freilich in Anschlag kommt, dass sich seit Linné die *genera* vielfach spalteten. Immer bleibt es das grosse Beispiel einer der Zahl nach unvollständigen, aber durch den durchdringenden Geist vollständigen, selbst das Unbekannte beherrschenden Induction.

Schatten einer Substanz hätten. Es muss indessen diese Relativität, in der nur die gegenseitigen Thätigkeiten der Dinge wiederscheinen, einen wesentlichen Bestandtheil des einzelnen Begriffes ausmachen, wenn dieser überhaupt wahr sein soll. Das Einzelne ist nur Glied und hat daher sein Wesen und Leben gerade in der Beziehung. Jeder Begriff zeigt daher aus sich heraus auf das Ganze der Begriffe hin, das in sich unbedingt ihn selbst bedingt und trägt. Wenn diese nothwendige Relativität den festen Halt der Begriffe zu gefährden scheint, so bewahrt sie diese auch wiederum, dass sie nicht in abgeschlossener Vereinzelung erstarren.

7. „In jedem zusammengesetzten Begriffe kann man jedes einzelne Merkmal hinwegdenken, abstrahiren. Der Begriff, der dann noch übrig bleibt, heisst in Beziehung auf den, aus welchem er durch Abstraktion eines Merkmals entstand, der nächsthöhere. Jeder Begriff hat also so viel nächsthöhere Begriffe als Merkmale. Steigt man auf ähnliche Weise durch Abstraktion von diesen nächsthöheren Begriffen zu ihren nächsthöheren auf, so erhält man in Beziehung auf den zuerst gegebenen Begriff höhere Begriffe der zweiten Ordnung, auf ähnliche Weise der dritten, vierten Ordnung u. s. f. Jeder Begriff steht zu allen seinen höheren Begriffen im Verhältniss der Unterordnung.“ So fasst die formale Logik das Verhältniss der Merkmale auf. Die Merkmale sind summirt oder multiplicirt und können daher auch wie Summanden oder Factoren nach einer beliebigen Reihenfolge getrennt werden. Dann heisst der letzte Rest oder der zuletzt zurückbleibende Factor der höchste Begriff und soll vereinzelt und in sich verarmt dennoch den grössten Umfang erzeugen; denn je kleiner der Inhalt, desto grösser der Umfang.

Dies letzte Verhältniss ist schlechthin unbegreiflich, wenn man die Ausdehnung des Umfangs von der Kraft des Inhalts abhängen lässt. Sollte denn nicht die Kraft grösser sein, wenn der Begriff innerlich an Reichthum und Vermögen wächst? Es ist nicht der Fall. Die formale Logik leitet den grösseren Um-

fang bei kleinerem Inhalt nicht von der inneren Bedeutsamkeit des Begriffes, sondern vielmehr von der wachsenden Unbestimmtheit ab. Der Begriff mit weniger Merkmalen ist weniger bestimmt und lässt daher eine grössere Weite. Diese Ansicht fusst mehr auf den Mangel, als auf den Vorzug des Allgemeinen.

Sind denn aber wirklich die Merkmale der Begriffe so gleichgültig gegen einander, stehen sie dergestalt auf Einer Linie, dass es einerlei ist, welches man zuerst abstrahire? was bedeutet dann noch der Ausdruck der Unterordnung der Begriffe?

Einzelne Beispiele mögen uns zunächst belehren. Wenn man das Quadrat als eine rechtwinklige, gleichseitige, von Parallelen eingeschlossene ebene Figur bestimmt: so kann man nicht willkürlich rechtwinklig oder gleichseitig als den obersten Begriff fassen. Denn diese sind nichts ohne die Voraussetzung der Figur, an der sie gedacht werden. Wenn man die Formel einer der nebengeordneten Curven, z. B. der Kegelschnitte, vor sich hat, so ist es schwerlich einerlei, welche Merkmale (d. h. welche Theile der Formel) man weglasse, um den allgemeinen Ausdruck, d. h. den höhern Begriff zu finden.. Allen ist nur Eine Formel übergeordnet, der allgemeine Ausdruck der Curven des zweiten Grades. Zwar steckt er in jeder derselben, aber er wird nur gefunden, indem man aus der Natur der Sache (nach der allgemeinen Form der Gleichung des zweiten Grades) das Ursprüngliche und Bleibende gegen die hinzukommenden Elemente, die als gleichgültig gesetzt werden können, zu unterscheiden weiss. Wie sich in diesem Falle die Merkmale verwachsen zeigen und nur nach Einer Seite hin trennbar: so ist es in allen Fällen. Wir wählen ein beliebiges Beispiel aus einer anderen Sphäre. Die Solanen sind nach der Bestimmung des botanischen Systems Pflanzen mit fünf Staubfäden, einem Griffel, einer radförmigen Blumenkrone, meistens abwechselnden Blättern u. s. w. Kann man hier willkürlich abtrennen? Der Begriff, Blume, Pflanze, besteht für sich und kann daher für sich abgelöst werden. Die Merkmale indessen, mit fünf

Staubfäden, mit Einem Griffel blühend, eine radförmige Blumenkrone darstellend u. s. w., schweben für sich in der Luft und fordern eine Substanz (Blume, Pflanze), an der sie haften können. Indem man sie im Neutrum auffasst (was mit fünf Staubfäden blüht), substantiirt man sie schon heimlich.

So unterscheiden wir bei der einfachen Betrachtung der Begriffe denjenigen Theil der Merkmale, der relativ das Substantielle, und denjenigen, der das Abhängige, jedoch die Substanz Bestimmende in sich darstellt. Jener macht das Geschlecht aus (*genus proximum*), dieser, das Geschlecht zur Grundlage des Bestehens fordernd, die eigenthümliche Bestimmung, den artbildenden Unterschied (*differentia specifica*).

Da sich ein Theil der Merkmale dadurch zum Geschlecht zusammennimmt, dass er das in sich behauptet, was relativ als das substantielle Ganze aufgefasst ist: so bildet er dadurch schon das wichtigere Element. Indem nun ferner dieser Theil des Begriffes den gemeinsamen Ursprung oder die gemeinsame Bestimmung verschiedener Arten enthält, geht er durch alle durch, und die verschiedenen specifischen Differenzen beziehen sich auf ihn als auf die Grundlage desselben Geschlechts. Oder genetisch gefasst, der Begriff des Geschlechtes, welcher das Wesen und die Einheit festhält, lässt die Möglichkeit einer Mannigfaltigkeit offen, die sich innerhalb der Einheit entwickelt. Dies Unbestimmte ist dem Bestimmten unterworfen; es muss sich entscheiden, aber was es in der Entscheidung wird, ist immer von jener substantiellen Einheit gebunden. Dies merkwürdige Verhältniss ist darin begründet, dass das Unbestimmte, obwol es die Möglichkeit der Differenz in sich trägt, doch gleichartig ist und in dieser Gleichartigkeit von dem höheren Begriff beherrscht wird.

Das Parallelogramm ist z. B. die ebene von Parallelen begrenzte vierseitige Figur. Es ist darin das Grössenverhältniss der Winkel und der die Winkel einschliessenden Seiten unbestimmt geblieben. Die Seiten können gleich oder ungleich sein, die Winkel können sich mehr oder weniger neigen. Aus dieser

weiten Möglichkeit gehen die Arten des Parallelogramms hervor. Aber die Freiheit der Entwickelung liegt nur innerhalb des höheren Gesetzes und bleibt von diesem gebunden. Es entsteht nicht plötzlich etwas Neues, das die Unterordnung aufhöbe, sondern das Unbestimmte ist in sich gleichartig und daher in seiner Entwickelung von dem höhern Gesetze beherrscht. Wird das Unbestimmte, das im Begriff des Parallelogramms übrig blieb, nach Gleichheit oder Ungleichheit der Seiten und Winkel bestimmt: so entstehen die Arten Quadrat, Rechteck, Rhombus und Rhomboid.

Unter der Formel $y^2 = px$ sind unzählige einzelne Parabeln begriffen von einer gesenkteren und steigenderen Krümmung, keine der anderen ähnlich, alle in sich eigenthümlich. Für eine und dieselbe dieser Curven ist p constant: aber p kann in unendlich vielen Längen genommen werden, und jedesmal entsteht eine andere Parabel. Immer aber bleibt p eine constante gerade Linie und x die Abscisse, die zusammen die zugehörige Ordinate nach dem Gesetze der Formel bestimmen. Das Unbestimmte ist in sich gleichartig und bleibt daher, wie es sich auch gestalte, dem höheren Begriff unterworfen.

Auf ähnliche Weise stellen sich überhaupt in dem Begriffe der Dinge constante und variable Elemente dar, indem Ein Grundverhältniss sie gegenseitig bindet. Die ethische Sphäre, wie entgegengesetzt sie sonst der mathematischen sei, zeigt uns dasselbe. In der sittlichen That unterscheiden wir die Gesinnung, die Erkenntniss der Sache und ihrer Zwecke, endlich die ausführende Persönlichkeit. Während die Gesinnung ihre wandellose Bestimmung hat, wie das Göttliche ewig ist, auf das sie gerichtet sein soll, während die Sache fest und sich selbst gleich bleibt, aber schon die subjektive Erkenntniss derselben eine Verschiedenheit der Ueberzeugungen zulässt oder hervorbringt: ist die ausführende Persönlichkeit in ihren Kräften theils mannigfaltig, theils beschränkt. Wenn nun in jedem Falle das Richtige entstehen soll, so müssen sich diese Elemente zu einem bestimmten Grundverhältnisse der Einheit vollenden.

Die Tapferkeit hat z. B. die verschiedensten Weisen der Erscheinung; denn sie hat je nach der Kraft, die im einzelnen Falle zu Gebote steht, ihr eigenthümliches Mass. Die Freigebigkeit richtet sich auf ähnliche Weise nach dem Vermögen. Diese Andeutungen mögen genügen, um darzuthun, wie auch im Ethischen durch die Gleichartigkeit gewisser Elemente innerhalb des herrschenden Begriffes ein freier Raum zur besondern Gestaltung gelassen wird.

Wenn der Grundbegriff durch den Zweck bestimmt ist, so liegt die Freiheit in der Wahl der Mittel. In dem Gesichtssinn ist der Zweck Empfindung des Lichtbildes. Nach Johannes Müller stellt die Natur ihn, da es darauf ankommt, dass sich die Bilder nicht auf der Netzhaut verwischen, theils durch brechende, sammelnde Medien dar (in den höheren Thieren), theils durch einen den Lichtstrahl isolirenden Apparat (in den Insekten). Die Besonderung, der artbildende Unterschied liegt in den verschiedenen Mitteln, die sich aber nimmer dem bestimmenden Gesetze des Grundbegriffes entziehen dürfen. Aehnlich verhält sich's mit anderen Organen, z. B. den Athem- oder den Bewegungswerkzeugen.

So erhellt der reale Grund der logischen Unterordnung. In der That sind auch real in der Entstehung der Sache die niederen Begriffe dem höhern unterworfen. Als ein philosophisches Beispiel einer solchen Gestaltung der Begriffe aus dem Grundbegriff darf Spinoza's Entwickelung der leidenden Zustände der Seele im dritten Theile seiner Ethik angeführt werden.

Das Mass dieser Unterordnung der Begriffe ist hiernach nichts anderes, als das Wesen und die Entstehung der Sache. Wenn die Definition, die den Inhalt eines Begriffes darlegt, aus der Beobachtung gefunden werden soll, wie z. B. bei den Naturkörpern: so hat sie in dieser Beziehung ihren Halt. In dem beharrenden Merkmal, in der bleibenden Thätigkeit, überhaupt in der umfassenden durchgehenden Bestimmung wird eine innere Verwandtschaft mit dem substantiellen Wesen vermuthet. Da aber das Wesen aus der Weise der Entstehung hervorgeht, sei es nun, dass diese allein in der wirkenden Ursache ruht,

oder dass sie von dem Zwecke bestimmt ist: so wird in der genetischen Definition erst die volle Einsicht in das Wesen eröffnet. Kaum bedarf es dabei der abermaligen Erinnerung, dass das Genetische etwas anderes ist, als eine äussere Geschichtserzählung, und dass es namentlich im Organischen den von Anfang an regierenden Zweck als ein treibendes Moment mit einschliesst.

Das eben erörterte Verhältniss, wir meinen die Ueberordnung der Begriffe, die nichts anderes ist, als die Unterordnung unter die Gesetze der Sache, ist für die Erkenntniss von der durchgreifendsten Wichtigkeit. Ohne dies gäbe es keine Deduction aus dem Allgemeinen; denn immer bliebe die Sorge, dass das Specifische Einspruch thue. Weil aber dem herrschenden Grundbegriff von vorn herein das unbestimmte Element einverleibt ist, aus dem sich die näheren Bestimmungen entwickeln können: so beherrscht das, was aus der allgemeinen Bestimmung folgt, die unterworfenen Arten, ohne dass diese erst durchforscht zu werden brauchten. Die Geometrie beweist nicht erst von den einzelnen Arten des Parallelogramms, vom Quadrat, Rechteck, Rhombus und Rhomboid, dass sie durch die Diagonale in zwei gleiche und ähnliche Dreiecke getheilt werden, um diesen Satz von dem Parallelogramm überhaupt auszusprechen. Vielmehr kümmert sie sich in dem Beweise um das Eigenthümliche der Arten gar nicht; sondern was sie aus dem Grundbegriffe construirt, gilt von ihnen allen. Wie es sich in diesem einfachen Beispiel verhält, so geschieht es überhaupt. Unsere Erkenntniss wäre endlose Induction, und selbst die Induction würde sich in ihre eigene That verwickeln, wenn nicht der überragende Grundbegriff das haltlose Niveau der Merkmale unterbräche. Wir werden bei der Ableitung aus dem Begriff an diesen Punkt wiederum anknüpfen müssen.

Wenn die Merkmale nicht in ihrem nothwendigen Verhältnisse aufgefasst, sondern vereinzelt werden, wenn demnach auch die specifische Differenz, indem sie substantiell gesetzt wird, zum übergeordneten Begriff erhoben wird: so ist willkürlich

das Niedere zum Höheren, das Eingeschlossene zum Umfassenden gemacht. Man hat dann nur eine äussere Anordnung und kann nur äusserlich den Stoff einreihen, nicht aber innerlich erzeugen.

Die alte Logik unterscheidet die Merkmale in ursprüngliche und abgeleitete (*constitutiva* und *consecutiva*), und die abgeleiteten in allgemeine und eigenthümliche (*communia* und *propria*). Diese Unterscheidung hat einen grossen Werth. In den *consecutivis propriis* offenbart sich das *constitutivum* in seiner specifischen Differenz. Die Beobachtung wird durch jene zu diesem durchdringen; und man hat in diesem Gesichtspunkte einen Wink, um das Wesen zu erfassen.

In dieser ganzen Erörterung ist das Merkmal nicht in derjenigen subjektiven Bedeutung genommen, die der Name zunächst ausspricht, so dass es nur ein Zeichen zum Wiedererkennen wäre, sondern in der objektiven, die ihm der Gebrauch längst zugestanden hat, als das, was den Begriff in der Sache bildet. In den Merkmalen ist der Begriff rein auf sich bezogen, während er in der genetischen Erklärung wird und in den Symptomen seine Wirkungen äussert.[1]

---

[1] Bei der grossen Wichtigkeit, welche die Definition für die Deutlichkeit und Bestimmtheit aller Erkenntniss hat, mögen folgende litterarische Anführungen gestattet sein. Die aristotelische Theorie der Definition und Division findet sich in den Grundzügen in des Vfs. *elementa logices Aristoteleae*. 4. Aufl. 1852. §§. 54—64, vgl. dazu die „Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik." 2. Aufl. 1861. S. 105 ff. Im Zusammenhange mit dem Plan einer allgemeinen Charakteristik beschäftigte sich Leibniz auf das Ernsteste mit Definitionen. Vgl. des Vfs. akademische Abhandlung über Leibnizens Entwurf einer allgemeinen Charakteristik. 1856. Die für diese Charakteristik ausgearbeitete Tafel der Definitionen, die Curiosa und Perlen durch einander enthält, ist in den Monatsberichten der k. Akademie der Wissenschaften Febr. 1861 herausgegeben. „Ueber das Element der Definition in Leibnizens Philosophie" s. des Vfs. Vortrag in den Monatsberichten 1860. Juli. Leibnizens *definitio iustitiae universalis* enthält eine Reihe bündiger Definitionen von einschlagenden Begriffen. Sie ist in des Vfs. „historischen Beiträgen zur Philosophie" II. S. 265 ff. aus Leibnizens Nachlass veröffentlicht. Mit der Definition geben die Philosophen, welche sie verschmähen, Schärfe, Klarheit und den

8. Ueber den **Umfang** ist wenig hinzuzusetzen. Das Wesentliche ist im **Inhalte** vorgebildet oder vorweg genommen.

Die Eintheilung gliedert den Umfang. Allerdings giebt es so viele Systeme der Eintheilung, als es Ansichten des Ganzen giebt; denn jeder Gesichtspunkt kann zum Eintheilungsgrunde gemacht werden. Solche Eintheilungen können eine Uebersicht über einen weitläufigen Stoff erleichtern und für den bestimmten Zweck einer Untersuchung Werth haben. Aber sie sind so lange zufällig, bis das aus dem Allgemeinen fortschreitende Gesetz zum Princip des Systems erhoben werden kann. Wo schon das Wesen und Werden der Sache offen vorliegt, wie bei mathematischen Begriffen, oder wo die Sache so einfach ist, dass sie kaum mehrfache Gesichtspunkte darbietet, da ist dies Ziel wohl zu erreichen. Schwieriger ist es auf dem Gebiete der Erfahrung. Doch hat gerade in diesen Wissenschaften eine geistreiche Beobachtung viel gethan. Die künstlichen Systeme werden verlassen und natürliche entworfen, in welchen nicht Ein einseitiges Merkmal, sondern die fortschreitende Ausbildung, die Individualisation des schaffenden Gesetzes, die Norm des logischen Verfahrens bildet.

Wo das Gesetz der Sache, aus dem Allgemeinen durch die specifische Differenz in das Besondere fortschreitend, den Eintheilungsgrund bildet, da werden durch die Division wieder Definitionen gewonnen. So ist z. B. in Spinoza's Darstellung der Affekte die Entstehungsweise zur Eintheilung gemacht und daraus sind unmittelbar Definitionen gewonnen. In solchen Eintheilungen ist alles aus dem Eigenthümlichen geschöpft; und es ist vergeblich, durch sich wiederholende allgemeine Kategorien, seien es Kants Stammbegriffe des Verstandes, seien es bei den Neuern die Gegensätze und die Auflösung derselben, dies eigenthümliche Wesen zu ersetzen; und man läuft dabei Gefahr, der psychologischen Bequemlichkeit symmetrischer Gesichtspunkte und dem psychologischen Wohlgefallen an denselben die reichere

letzten dominirenden Obersatz auf. Aber allerdings kann die Definition nicht Anfang einer Untersuchung sein, sondern ist ihr Ertrag.

tiefere Wahrheit zu opfern. Es ist richtig, dass die mächtige Natur die Gegensätze umfasst und zur Einheit bindet. Aber es ist damit gar nicht gesagt, ob und wie viele Zwischenbildungen sie zwischen den Gegensätzen, welche die Endpunkte des Besonderen sind, hervorbringe. Die Gegensätze ergeben sich aus der richtigen Eintheilung, aber nicht umgekehrt aus vorweggenommenen Gegensätzen die Eintheilung.

Die Regel der Definition, durch das nächst höhere Geschlecht und den artbildenden Unterschied die Bestimmung zu treffen, stellt den zu definirenden Begriff als Art dar. Sie gehört insofern zur Division und wird, der Definition analog, auf die Description nach den charakteristischen Merkmalen in den Eintheilungen der Naturkörper angewandt. Daher wird dieselbe Regel zum Faden, der durch die Eintheilungen durchgeht, zum eigentlichen Leitfaden, um sich in den Gängen des Systems, die ohne sie labyrinthisch wären, zurechtzufinden und das Unbekannte nach den gegebenen Gesichtspunkten an seinen Ort zu bringen. Durch die Durchführung dieser Regel werden die naturwissenschaftlichen Systeme, z. B. das linnéische Pflanzensystem, zu einem eigentlichen Reallexicon, nicht zu dem, das man gewöhnlich so nennt, sondern zu einem solchen, in welchem man nach den systematischen Merkmalen aufschlägt und darnach den Namen findet und die weitere Erkenntniss gewinnt.

Wenn sich die Arten nach der specifischen Differenz verschieden determiniren, so müssen sie sich ausschliessen, und das Princip der Identität, auf der Negation der Determination gegründet, hat hier seine volle Stelle. Das Quadrat ist kein Rhombus, noch kann es die dem Rhombus eigenthümlichen Eigenschaften (*consecutiva propria*) haben. Auf diese Determination geht der indirekte Beweis vielfach zurück.

Sollen wir nun mit Schleiermacher sagen,[1] dass sich rde niedere zum höheren Begriff verhalte, wie die Erscheinung

---

[1] Dialektik §. 181.

zur Kraft? Die aristotelische Dynamis, wie wir in diesem Zusammenhange die Kraft nehmen können, hat allerdings den Begriff eines Allgemeinen in sich, aber in der Bedeutung des Unbestimmten. Das Erz, die Möglichkeit einer Bildsäule, eines Geräthes, eines Werkzeuges, kann nicht der höhere Begriff derselben genannt werden, es sei denn, dass man nur eine äussere Unterordnung wolle. Die Kraft des Auges zu sehen ist nicht der höhere Begriff der einzelnen Bilder, die Bewegungskraft des Armes nicht der höhere Begriff seiner mannigfaltigen wirklichen Drehungen. Der Ausdruck ist daher nicht scharf.

Man kann das Verhältniss so fassen: der Inhalt des Begriffes (die Definition) regiert, der Umfang gehorcht, aber unter bestimmtem eigenen Gesetze (der specifischen Differenz in der Division).

9. Aus dem Vorangehenden erhellt von selbst, welche grosse Bedeutung der Begriff hat.

Der Begriff entspricht der Substanz. Indem diese ein selbständiges Ganze bildet, ist sie dadurch geistig berechtigt, und der Begriff ist das Bewusstsein dieser Berechtigung. Daher ist auch der Begriff in sich ganz und hat einen eigenen Mittelpunkt, wie die Substanz oder die zur Substanz erhobene Thätigkeit.

Der Begriff ist für die Substanz das Beständige und Allgemeine. Durch den Begriff ist das Ding das, was es ist, und thut das, was es thut. Indem er sich in den verschiedensten Erscheinungen verwirklicht, bleibt er sich selbst gleich und ist das in der entsprechenden Substanz gegenwärtige Allgemeine. Der Begriff des Kreises durchdringt die Erscheinung des Kreises, der Begriff der geraden Linie die gerade Linie; und wenn Kreis und gerade Linie, wie in den Sätzen von der Tangente und den Sehnen, eine gegenseitige Beziehung eingehen: fliessen die Eigenschaften aus der Wechselwirkung beider Begriffe. Die Begriffe des Kreises und der geraden Linie offenbaren darin ihre Energie.

Das Constante und Wandellose, das der Begriff in dem

Wechsel der Erscheinungen auffasst, verbürgt den geistigen Ursprung der Substanz. Oder sollte das Beständige und Beharrende in den Erscheinungen nichts als ein Gleichgewicht blinder Kräfte sein? In der Natur ist der nur vom Geiste entworfene und gefasste Zweck das Geistige. Wenn der Begriff den Zweck enthält, so entwirft er darnach die Mittel und gestaltet die Wirklichkeit. Er ist dann das schöpferisch Allgemeine. Der Bau des Auges ist von dem Begriff durch und durch bestimmt; es soll sehen; und alles ist darauf hingerichtet. So wird im Begriff die geistige Macht des Daseins zusammengedrängt.

10. Indessen ist die Grösse des einzelnen Begriffes beschränkt, wie die einzelne Substanz. Wenn sie in sich ganz und selbständig erscheinen, so sind sie es nur vergleichungsweise. Sie sind, was sie sind, nur in einem umfassenden Ganzen.

Der Begriff ist für sich aufgefasst nur ein Glied, wie die isolirte Substanz. Seine beiden Funktionen, Inhalt und Umfang, bewegen sich eigentlich schon im Urtheil. Abstraktion und Determination, jene den Inhalt, diese den Umfang bildend, urtheilen fortwährend. Die lebendigen Beziehungen des Inhalts und Umfangs sind Urtheile.

zur Kraft? Die aristotelische Dynamis, wie wir in diesem Zusammenhange die Kraft nehmen können, hat allerdings den Begriff eines Allgemeinen in sich, aber in der Bedeutung des Unbestimmten. Das Erz, die Möglichkeit einer Bildsäule, eines Geräthes, eines Werkzeuges, kann nicht der höhere Begriff derselben genannt werden, es sei denn, dass man nur eine äussere Unterordnung wolle. Die Kraft des Auges zu sehen ist nicht der höhere Begriff der einzelnen Bilder, die Bewegungskraft des Armes nicht der höhere Begriff seiner mannigfaltigen wirklichen Drehungen. Der Ausdruck ist daher nicht scharf.

Man kann das Verhältniss so fassen: der Inhalt des Begriffes (die Definition) regiert, der Umfang gehorcht, aber unter bestimmtem eigenen Gesetze (der specifischen Differenz in der Division).

9. Aus dem Vorangehenden erhellt von selbst, welche grosse Bedeutung der Begriff hat.

Der Begriff entspricht der Substanz. Indem diese ein selbständiges Ganze bildet, ist sie dadurch geistig berechtigt, und der Begriff ist das Bewusstsein dieser Berechtigung. Daher ist auch der Begriff in sich ganz und hat einen eigenen Mittelpunkt, wie die Substanz oder die zur Substanz erhobene Thätigkeit.

Der Begriff ist für die Substanz das Beständige und Allgemeine. Durch den Begriff ist das Ding das, was es ist, und thut das, was es thut. Indem er sich in den verschiedensten Erscheinungen verwirklicht, bleibt er sich selbst gleich und ist das in der entsprechenden Substanz gegenwärtige Allgemeine. Der Begriff des Kreises durchdringt die Erscheinung des Kreises, der Begriff der geraden Linie die gerade Linie; und wenn Kreis und gerade Linie, wie in den Sätzen von der Tangente und den Sehnen, eine gegenseitige Beziehung eingehen: fliessen die Eigenschaften aus der Wechselwirkung beider Begriffe. Die Begriffe des Kreises und der geraden Linie offenbaren darin ihre Energie.

Das Constante und Wandellose, das der Begriff in dem

werden auch Subjekt und Prädikat als Antecedens und Consequens, oder als Eingehülltes und Entfaltetes unterschieden. In dem Urtheil: die Kegelschnitte sind regelmässige Curven, ist die Bestimmung der Curve Folge des Schnittes durch den Kegel und eine Entwickelung des Subjektbegriffs. Selbst in dem tautologischen Satze, wenn er nicht ganz sinnlos sein soll, bleibt dies Verhältniss. Wer da sagt: der Körper ist Körper, denkt bei dem Subjekt des Satzes zuverlässig etwas anderes, als bei dem Prädikat; bei jenem die Einheit, bei diesem die einzelnen im Begriffe des Körpers enthaltenen Eigenschaften.[1] Pilatus sagt: was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben, und drängt im tautologischen Prädikat den innern Sinn des Subjektes, das Vollendete, Abgeschlossene, Abgethane. Was das Wort mit Fleiss verschweigt, bezeichnet mit feinem Sinne die Betonung. Indem sie sich wie eine Seele ins Prädikat hineinlegt und ihm dadurch eine sprechende von dem gleichlautenden Subjekt unterschiedene Physiognomie giebt: hört das Urtheil auf, rein tautologisch zu sein. Die äussere Gleichheit des Subjektes und Prädikates bei der von innen angedeuteten Verschiedenheit erregt gerade die stille Vorstellung, dass sich im Begriff des Subjektes selbst Unterschiede entwickeln, die ins Prädikat fallen müssen.

Das Urtheil des Inhalts erscheint hiernach als eine Verallgemeinerung, das Urtheil des Umfangs als eine Besonderung des Subjektes. In jenem werden die Eigenschaften oder die Thätigkeiten der Substanz ausgesprochen, die in die gemeinsame Welt hinausgehen, oder die Elemente des Begriffes, die allgemeiner Natur sind; in diesem die Beschränkung, welche sich das Allgemeine in den Formen der Arten giebt. Da jedoch das Allgemeine, das im Urtheil des Inhalts Prädikat wird, meistens nur Eine Seite des Allgemeinen ist: so mag in dieser Hinsicht der ungenaue Ausdruck entschuldigt werden, dass das Urtheil überhaupt den sich besondernden Begriff darstelle.

---

[1] S. diese Bemerkung bei Schelling über die Freiheit. 1809. S. 467 f.

XVI. DIE FORMEN DES URTHEILS.

---

1. Der Begriff wird erst im Urtheil lebendig und zwar sein Inhalt wie sein Umfang. Wenn er nicht immer im Urtheil seinen Inhalt aufschlösse oder seinen Umfang bestimmte, so wäre er nichts Besseres, als das *caput mortuum* der lockeschen Substanz, die nur das sein soll, was übrig bleibt, wenn man ihre Eigenschaften, also ihr Leben, abscheidet. Der Begriff Kegelschnitt legt seinen Inhalt in dem Urtheil dar: die Kegelschnitte sind regelmässige Curven zweiter Ordnung, und gliedert seinen Umfang in dem Urtheil: die Kegelschnitte sind entweder Kreise oder Ellipsen oder Parabeln oder Hyperbeln. In beiden Fällen begründet der Begriff des Subjektes das Prädikat: in dem ersten liegt der Grund des Prädikates in dem entwickelten Inhalt des Subjektes; im zweiten in der gegebenen Möglichkeit und Allgemeinheit seines Umfanges. Wie sich die Substanz in den Thätigkeiten äussert, oder sich das Allgemeine in den Arten besondert: so geht das Prädikat aus dem Subjekte hervor. Das reale Verhältniss der Substanz und das logische des Begriffes entsprechen sich hier völlig, inwiefern nicht das Allgemeine, das der Charakter des Gedachten ist, einen Unterschied bildet. Wie die Substanz gegen ihre Thätigkeiten oder Eigenschaften als causal erscheint, so

dem blossen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines solchen Prädikats giebt ein synthetisches Urtheil. Kant bestimmt hiernach die Urtheile der Erfahrungswissenschaften und die Grundsätze der Arithmetik und Geometrie als synthetisch.

Zunächst beachten wir den Namen, damit sich der Sprachgebrauch nicht verwirre. Das analytische Urtheil lässt sich auf die Analogie des analytischen Verfahrens zurückführen, da in diesem, ähnlich wie im Urtheil des Inhalts, das Allgemeine aus dem Besondern hervorgehoben wird. Aber der Gebrauch des synthetischen Urtheils stimmt mit dem synthetischen Verfahren nicht gleicher Weise überein. Denn in der synthetischen Methode werden, wie in Euklids Elementen, aus dem Allgemeinen die besonderen Erscheinungen entwickelt, in dem synthetischen Urtheil wird nur Subjekt und Prädikat in Folge eines äussern Grundes zusammengesetzt.

Der Gesichtspunkt der Zusammensetzung und der Zerlegung beherrscht den ganzen Unterschied. In dem analytischen Urtheil wird das Ganze in seine Theilbegriffe zerfällt; in dem synthetischen wird Neues zu dem Alten hinzugethan und dergestalt ein neues Ganze zusammengesetzt. Wir drücken jedoch die Bildungen des Denkens unter den Werth der organischen hinab, wenn wir solche mechanische Gesichtspunkte aufkommen lassen. Im Organischen ist alles Entwickelung, nur im Handwerk Zusammensetzung.

Es sind auch die Grenzen nicht scharf gezogen. Der Eine denkt schon ein Merkmal in einem Begriff, das dem Andern als ein neues hinzutritt. Dem Physiker ist die Schwere so gut ein analytisches Merkmal des Begriffes Körper, wie dem Mathematiker die Ausdehnung. Was der einen Wissenschaft eine neue Verknüpfung ist, das ist der andern nur eine Auflösung. Die grössere oder geringere Bestimmtheit der subjektiven Vorstellung kann keinen objektiven Theilungsgrund für die Arten der Urtheile abgeben. Um den Unterschied aufrecht zu halten, lässt man Begriff und Anschauung in ein-

2. Wenn hiernach immer das Prädikat im Begriffe des Subjekts begründet ist, so scheinen alle Urtheile analytisch zu sein. Dagegen regt sich indessen der namentlich von Kant[1] entwickelte Unterschied des analytischen und synthetischen Urtheils. Welcher ist dieser, und was haben wir von ihm zu halten?

In allen Urtheilen, sagt Kant, ist das Verhältniss des Prädikats zum Subjekt auf zweierlei Weise möglich. Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriffe A versteckter Weise enthalten ist; oder B liegt ganz ausser dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. In dem ersten Fall heisst das Urtheil analytisch, in dem zweiten synthetisch. Analytische Urtheile (die bejahenden) sind also diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, synthetische Urtheile. Jene können Erläuterungsurtheile heissen, weil sie durch das Prädikat zum Begriff des Subjekts nichts hinzuthun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Theilbegriffe zerfällen, die darin schon, obgleich verworren, gedacht waren. Die synthetischen Urtheile hingegen sind Erweiterungsurtheile, da sie zu dem Begriffe des Subjekts ein Prädikat hinzuthun, welches in jenem gar nicht gedacht war und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden. Z. B. das Urtheil: alle Körper sind ausgedehnt, ist ein analytisches Urtheil. Denn, sagt Kant, ich darf nicht über den Begriff, den ich mit dem Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung als mit demselben verknüpft zu finden, sondern jenen Begriff nur zergliedern, d. i. des Mannigfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denke, mir nur bewusst werden, um dieses Prädikat darin anzutreffen. Dagegen wenn ich sage: alle Körper sind schwer, so ist das Prädikat etwas ganz anderes, als das, was ich in

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 10 ff. 2. Aufl. Werke II. S. 21 ff. Die Bestimmung der identischen Urtheile bei Leibniz (*nouveaux essais* S. 327. 328 *ed.* Raspe) ist enger, als die der analytischen bei Kant.

die ursprünglich nicht zusammen gehören, werden zusammengebracht, um sich gegen einander zu bestimmen und abzusetzen, z. B. zwei Linien schliessen keinen Raum ein. Was dem Begriff der zwei Linien fremd ist, das ist mit ihm in Verbindung gesetzt (synthetisch.) Aber die Kraft, das Fremde von sich abzuscheiden und dadurch ein verneinendes Urtheil zu bilden, stammt gerade aus der Bestimmtheit des Begriffes und aus seiner Macht, sich in dieser Bestimmtheit zu erhalten. Nach diesem allen ist von Seiten der objektiven Begründung jedes Urtheil analytisch.

Aber jedes Urtheil ist ebenso sehr synthetisch. Denn da sich der Grund, wie wir sahen,[1] nie in der Einheit, sondern nur in dem Inbegriff mehrerer Bedingungen zeigt: so enthält auch das Subjekt, so lange es nur in sich einfach gedacht wird, nicht den vollen Grund. Die Entwickelung geschieht nur durch Erregung. Dass andere Bedingungen hinzutreten, um das Prädikat an den Tag zu bringen, darin liegt der synthetische Charakter. In dem Urtheil $7 + 5 = 12$ wird das dekadische Zahlensystem vorausgesetzt, in dem Urtheil: die gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten, wird die Vergleichung mit andern Linien (der Superlativ, der kürzeste Weg, zeigt es genügend an) nebenher gefordert. Noch in den Definitionen, die das analytische Urtheil in seiner Vollendung zeigen, erkennt man leicht die Synthesis. Denn der Begriff, der als allgemeines Merkmal aus dem Subjekt hervorgehoben wird, knüpft an Anderes an und setzt durch seine Allgemeinheit ein Verhältniss zu andern Begriffen. Nehmen wir die Erklärung eines Dreiecks (eine von drei Seiten eingeschlossene ebene Figur), so liegen die Begriffe drei, Seiten, Figur, eben, analytisch im Subjekte. Wenn sie nur durch das Subjekt bekannt wären, so fielen sie mit der Anschauung desselben ungeschieden zusammen. Inwiefern sie eine allgemeine Natur haben, weisen sie auf ein Verhältniss verschiedener Begriffs-

[1] S. oben Bd. II. S. 162 ff.

ander laufen. „Die Parabel ist ein Kegelschnitt," das ist, sagt man, ein analytisches Urtheil; denn das Prädikat (Kegelschnitt) liegt im Begriff des Subjektes (Parabel) eingeschlossen. „Diese Parabel schneidet einen Kreis," ein solches Urtheil, sagt man, ist synthetisch; denn die Anschauung des Prädikates (schneidet einen Kreis) liegt auf keine Weise in dem Begriffe einer Parabel. Allerdings liegt diese Anschauung nicht in dem allgemeinen Begriff. Aber ist das Subjekt ein solcher? „**Diese** Parabel schneidet einen Kreis" ist ein Urtheil der Anschauung. Was in dieser Anschauung liegt, wird im Prädikat ausgedrückt.

Will man den Gesichtspunkt gelten lassen, so erscheint jedes vollständige Urtheil von der einen Seite als analytisch, von der andern als synthetisch.

Jedes Urtheil ist analytisch. Denn woher käme die Wahrheit des Prädikats, wenn sie nicht im Subjekt begründet läge? Es bestätigt sich dies an allen Urtheilen, die Kant für schlechthin synthetisch erklärt. So soll der arithmetische Satz $7 + 5 = 12$, oder der geometrische, die gerade Linie sei der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten, synthetisch sein. $7 + 5 = 12$ ist offenbar ein analytisches Urtheil, inwiefern unter Voraussetzung des dekadischen Zahlensystems die **Summe** $7 + 5$ die Zahl 12 begründet. Dass die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, liegt nirgends, als in dem Wesen der geraden Linie selbst. Kant bezeichnet das Urtheil, das aller Materie eine ursprüngliche Anziehung zuspricht, als synthetisch, da er ausdrücklich erörtert,[1] dass diese Eigenschaft zwar zum Begriffe der Materie gehört, aber in demselben **nicht enthalten** ist. Und doch hat Kant selbst gezeigt, wie die Anziehung aus der raumerfüllenden Materie folge, wenn diese anders in sich möglich sein soll. Diese Folgerung ist eine Analysis der Möglichkeit der Materie. Das verneinende Urtheil wird vorwiegend als synthetisch erscheinen; denn Begriffe,

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 2 Aufl 1787. S 54. Werke V. S 360, vgl dagegen **Hegel** Logik I S. 203

und allerdings stehen sie in demselben Verhältnisse, wie die Urtheile der ersten Stufe.[1]

3. Da das Urtheil den Begriff belebt, so muss die Ausbildung des Urtheils zunächst die beiden wesentlichen Seiten des Begriffs darstellen. Die Urtheile sind daher entweder Urtheile des Inhalts oder Urtheile des Umfangs.

Das sogenannte kategorische Urtheil (die Rose ist roth, die Parabel ist ein Kegelschnitt) ist im eigentlichen Sinne dazu bestimmt, den Inhalt des Subjekts auszusagen. Indem die Thätigkeiten oder Eigenschaften ins Prädikat treten, geben sie die Merkmale des Begriffs oder was aus denselben folgt.

Das disjunktive Urtheil gliedert den Umfang eines Begriffs (die Kegelschnitte sind entweder Kreise oder Ellipsen oder Parabeln oder Hyperbeln). Grammatisch können auch andere Formen zur Bestimmung des Umfangs dienen, theils die conjunktive (Kreise, Ellipsen, Parabeln, Hyperbeln sind Kegelschnitte), theils die partitive (die Kegelschnitte sind theils Kreise, theils Ellipsen, theils Parabeln, theils Hyperbeln). Während die conjunktive Form die Arten des Umfangs nur sammelt und, ohne abzuschliessen, zusammenreiht, werden sie im disjunktiven mit Nothwendigkeit und zu einem geschlossenen Ganzen entworfen.[2] In dem Satze des Aristoteles: wir sind unserer Erkenntniss gewiss entweder durch Syllogismus oder Induction, liegt das Beispiel eines disjunktiven Urtheils vor. Der ganze Umfang der Mittel, wodurch wir Gewissheit erreichen, wird dargestellt und in die bestimmten Arten zerlegt.

Das disjunktive Urtheil tritt noch in einem besondern Gebrauche auf. Wenn ein Begriff bestimmt werden soll, so pflegt man die allgemeinen Möglichkeiten in einem disjunktiven Satze neben einander zu stellen, bis das in dem besondern Falle Unmögliche herausgefunden wird und die Eine Wirklichkeit übrig bleibt. Hält der gegebene Begriff auch in die-

[1] Kr. d. r. V. 2. Aufl. S. 626 ff. Werke II. S. 466 ff.

[2] Vgl. über das Ungenügende in Kants Bestimmung des disjunktiven Urtheils Bd. I. S. 360 ff.

sphären hin, und diese Anknüpfung an Anderes ist die stillschweigende Synthesis. So stellt es sich selbst mit dem Urtheil: der Körper ist ausgedehnt. Endlich, wenn wir den subjektiven Zweck eines Urtheils auffassen, warum wird denn geurtheilt? Etwa damit man Bekanntes und, was bereits im Subjekt gedacht ist, zum Ueberfluss aussage? Vielmehr wird, was im Subjekt verborgen liegt, im Prädikat als etwas Neues an den Tag gebracht, und es ist das Interesse des Urtheils, dass etwas vor die Seele trete, was in der Vorstellung des Subjektes noch nicht unmittelbar da war. So ist selbst das Urtheil der Verdeutlichung, in welchem Bekanntes, was zurückgetreten war, hervorgehoben wird, ein synthetisches Urtheil. Jede Verdeutlichung ist hiernach eine Erweiterung der Erkenntniss, jede Auflösung eine Construction.

Wenn sich nun in jedem Urtheil der Gegensatz des Analytischen und Synthetischen ausgleicht, hat denn jene Grundfrage der kantischen Kritik, wie synthetische Urtheile *a priori* möglich seien, ferner keinen Sinn mehr? Die Frage betrifft nach dem Zusammenhang der kantischen Untersuchungen das Ursprüngliche und Schöpferische im Erkennen; wir haben dies indessen nicht in der Verbindung von Subjekt und Prädikat zu suchen. In der Frage, wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich, erscheinen diese schon als fertig und gegeben; denn das synthetische Urtheil fügt nach Kants Erklärung zu dem bekannten Subjekt ein neues Prädikat hinzu. Das Gegebene und Fertige ist nicht das Ursprüngliche. Jene Untersuchung muss sich daher vielmehr auf eine erste Thätigkeit und auf die Weise beziehen, wie sich aus derselben die Substanz des Begriffes bildet. In der Sprache hat das Urtheil auf der ersten Stufe (es blitzt, es rauscht) die Form ursprünglicher Thätigkeit, und diese Urtheile sind daher rein synthetisch (oder richtiger thetisch). Sie müssen schon darum so genommen werden, weil das Subjekt fehlt, das sich zergliedern liesse. Kant hat in der Kritik des ontologischen Beweises die sogenannten Existentialsätze (z. B. es ist ein Gott) für synthetisch erklärt,

Die kategorische und disjunktive Form wird indessen nicht so aufgefasst. Man gesellt ihnen das hypothetische Urtheil zu und ordnet sie unter den Gesichtspunkt der Relation. Das Prädikat wird darnach zum Subjekt in einem verschiedenen Verhältniss gedacht, im kategorischen Urtheil mittelst der Inhaerenz (Substanz und Accidenz), im hypothetischen mittelst des causalen Zusammenhanges (Causalität und Dependenz), im disjunktiven nach dem Verhältniss der in der Wechselwirkung begriffenen Theile zum logischen Ganzen.

Die formale Logik wird hier metaphysisch, offenbar gegen ihren eigenen Willen. Nur Kant mag sich hier helfen, indem er die metaphysischen Kategorien für Stammbegriffe, also für ursprüngliche Formen des Verstandes erklärt. Dadurch wird das Reale, das hier in der Form erscheint, beseitigt. Wer aber den Standpunkt Kants verlässt, ist inconsequent, wenn er bei veränderter Anschauung noch an die Möglichkeit einer streng formalen Logik glaubt.

Dass die in der Kategorie der Relation gegebene Erklärung des disjunktiven Urtheils nicht ausreicht, ist bereits gezeigt worden. Wie verhält es sich mit den Bestimmungen des kategorischen und hypothetischen Urtheils?

Man hat Grenzen gezogen,[1] damit sich nicht beide Formen einander ins Gebiet einbrechen. Wir wollen sehen, ob die Scheiden gegenhalten.

Zunächst soll das kategorische Urtheil dem Verhältniss von Ding und Eigenschaft (Inhaerenz) entsprechen, das hypothetische dem Verhältniss von Ursache und Wirkung. Wenn wir uns indessen der obigen Untersuchungen[2] erinnern, so bilden diese Begriffe keinen Gegensatz. Die Substanz ist in der Eigenschaft causal. Die Eigenschaft ist die an das Ding gebundene Thätigkeit. Die strengste Form der Inhaerenz ist das Verhältniss der im Ganzen inwohnenden Theile. Da aber das Ganze die Theile trägt und zu dem macht, was sie sind, so

[1] Vgl. Twesten die Logik, insbesondere die Analytik §. 60.
[2] S. oben Bd. I. S. 343 ff. und S. 352 ff.

sem Falle Stich? Es soll zwar der Inhalt eines Begriffes festgestellt werden, aber es geschieht mittelst des Umfanges. Es lautet z. B. eine Antinomie bei Kant: die Welt ist entweder durch eine freie Ursache oder durch eine blinde Nothwendigkeit geworden. Es mag in einem solchen Falle der letzte Zweck sein, ein Urtheil des Inhalts zu bilden, z. B. die Welt ist durch eine freie Ursache geworden. Aber die vorliegende Form (entweder, oder) theilt die weite Möglichkeit der Causalität ein und gliedert den Umfang des Möglichen, den der Gedanke umspannt. Der Umfang ist hier nicht der Umfang einer wirklichen Gattung, sondern einer durch die Vorstellung gewonnenen Welt. So ist es durchweg der Charakter des disjunktiven Urtheils, dass es den Umfang des Begriffes gliedere.

Zwischen dem Inhalt und Umfang eines Begriffes besteht, wie wir sahen, der genaueste Zusammenhang. Wenn ein Begriff seinen Inhalt darlegt, so bekennt er, dass er zu dem Umfang desjenigen Begriffs gehöre, der seinen wesentlichen Bestandtheil ausmacht. Wenn sich mehrere Begriffe dergestalt unter denselben höhern stellen, so wird dadurch ein Urtheil des Umfangs vorbereitet. Die Urtheile: der Kreis ist ein Kegelschnitt, die Ellipse ist ein Kegelschnitt, die Parabel ist ein Kegelschnitt u. s. w. sind Urtheile des Inhalts. Indem sie aber in der conjunktiven Form zusammengezogen werden, stellen sie die Arten neben einander. Auf diese Weise ergiebt sich ein natürlicher Uebergang von dem Urtheil des Inhalts zum Urtheil des Umfangs. Aber erst das disjunktive Urtheil enthält die strenge Ordnung des Umfangs und deutet in dem gebieterischen Tone seines Entweder, Oder die Nothwendigkeit seines Ursprungs an, indem sich in der Gliederung das aus dem Allgemeinen in das Individuelle fortschreitende Gesetz ankündigt.

4. Aus der organischen Bestimmung des Urtheils sind zwei nothwendige Formen gewonnen, die als die oberste Differenz alle übrigen beherrschen müssen. Das Urtheil des Inhalts findet sich in dem kategorischen, das Urtheil des Umfangs in dem disjunktiven Urtheil der formalen Logik wieder.

Die kategorische und disjunktive Form wird indessen nicht so aufgefasst. Man gesellt ihnen das hypothetische Urtheil zu und ordnet sie unter den Gesichtspunkt der Relation. Das Prädikat wird darnach zum Subjekt in einem verschiedenen Verhältniss gedacht, im kategorischen Urtheil mittelst der Inhaerenz (Substanz und Accidenz), im hypothetischen mittelst des causalen Zusammenhanges (Causalität und Dependenz), im disjunktiven nach dem Verhältniss der in der Wechselwirkung begriffenen Theile zum logischen Ganzen.

Die formale Logik wird hier metaphysisch, offenbar gegen ihren eigenen Willen. Nur Kant mag sich hier helfen, indem er die metaphysischen Kategorien für Stammbegriffe, also für ursprüngliche Formen des Verstandes erklärt. Dadurch wird das Reale, das hier in der Form erscheint, beseitigt. Wer aber den Standpunkt Kants verlässt, ist inconsequent, wenn er bei veränderter Anschauung noch an die Möglichkeit einer streng formalen Logik glaubt.

Dass die in der Kategorie der Relation gegebene Erklärung des disjunktiven Urtheils nicht ausreicht, ist bereits gezeigt worden. Wie verhält es sich mit den Bestimmungen des kategorischen und hypothetischen Urtheils?

Man hat Grenzen gezogen,[1] damit sich nicht beide Formen einander ins Gebiet einbrechen. Wir wollen sehen, ob die Scheiden gegenhalten.

Zunächst soll das kategorische Urtheil dem Verhältniss von Ding und Eigenschaft (Inhaerenz) entsprechen, das hypothetische dem Verhältniss von Ursache und Wirkung. Wenn wir uns indessen der obigen Untersuchungen[2] erinnern, so bilden diese Begriffe keinen Gegensatz. Die Substanz ist in der Eigenschaft causal. Die Eigenschaft ist die an das Ding gebundene Thätigkeit. Die strengste Form der Inhaerenz ist das Verhältniss der im Ganzen inwohnenden Theile. Da aber das Ganze die Theile trägt und zu dem macht, was sie sind, so

[1] Vgl. Twesten die Logik, insbesondere die Analytik §. 60.
[2] S. oben Bd. I. S. 343 ff. und S. 352 ff.

schlägt auch hier die Inhaerenz in die Causalität über. Die Sprache bestätigt diesen Uebergang. Sie drückt das kategorische Urtheil ebenso sehr durch die wirkende Thätigkeit des Zeitwortes als durch die Eigenschaft des Adjektivs aus (vgl. z. B. der Spiegel höhlt sich, der Spiegel ist parabolisch). Sie hält ferner das kategorische und hypothetische Urtheil nicht streng fest. Die Form des einen setzt sich mit kaum bemerklichem Unterschiede an die Stelle des anderen. Der Vordersatz des hypothetischen Urtheils geht in das Subjekt eines kategorischen, und der Nachsatz eines hypothetischen in das Prädikat eines kategorischen über und umgekehrt. Z. B. wenn ein Dreieck rechtwinklig ist, so hat es die im pythagoräischen Lehrsatz ausgesprochene Eigenschaft (hypothetisch). Das rechtwinklige Dreieck hat diese Eigenschaft (kategorisch). Die Inhaerenz findet in diesem Falle einen noch entsprechenderen Ausdruck. In dem rechtwinkligen Dreieck ist das Quadrat der Hypotenuse gleich der Summe der Quadrate der Katheten.

Andere Unterschiede gehen noch weniger durch alle Fälle hin. Im kategorischen Urtheil soll die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat unter der Form der Einerleiheit, im hypothetischen unter der Form des blossen Zusammenhanges erfolgen. Bei jenem denke man sich unter A und B (A ist B) dasselbe identische Ding, bei diesem verschiedene, aber zusammenhängende Gegenstände. Es wird indessen in einem hypothetischen Urtheil häufig von einem identischen Objekte gehandelt, wie in dem eben erwähnten Beispiele. Wenn ein Dreieck rechtwinklig ist, so hat es die pythagoräische Eigenschaft. Oder soll die Unzahl solcher Fälle nur eine grammatische, keine logische Hypothesis enthalten? Wenn ein hypothetisches Urtheil verschiedene Gegenstände zusammenbringt, so sind sie immer unter einem höhern Begriffe eins, da sie als Bedingung und Bedingtes, als Grund und Folge eins gesetzt werden. Vermöge dieser in einer Thätigkeit oder einer Eigenschaft ruhenden Einheit kann es geschehen, dass auch in diesem Falle das hypothetische Urtheil ein fast gleichbedeutendes kategorisches neben

sich hat. Man vergleiche z. B. die Urtheile: Wenn Bernstein gerieben wird, so entwickelt sich Elektricität. Der geriebene Bernstein entwickelt Elektricität. Ferner: Wenn ein Kegel durch eine Ebene geschnitten wird, so entstehen regelmässige Curven. Der Schnitt durch einen Kegel erzeugt regelmässige Curven.

Soll endlich die Verbindung im kategorischen Urtheil eine innere, im hypothetischen eine äussere sein, so muss jedenfalls die äussere durch eine innere bedingt sein. Nur die Form der Sätze steht beim hypothetischen Urtheil äusserlicher und selbständiger da. Das Band aber, das sie einigt, ist weder äusserlicher noch innerlicher, als beim kategorischen Urtheil die Copula.

Man kann noch die Ansicht fassen, als ob im kategorischen Urtheil Subjekt und Prädikat fertig und unbezweifelt gesetzt seien, während sie im hypothetischen Satze als sich bildende Begriffe problematisch dastehen. Aber wenn im hypothetischen Urtheil das Problematische der einzelnen mit einander verknüpften Gedanken ausgedrückt werden soll, so wirft sich die Betonung mit merklichem Uebergewicht auf die bedingenden Partikeln. Wo dies nicht geschieht, werden die Gedanken des Vordersatzes und Nachsatzes nicht mehr und nicht weniger in Frage gestellt, als Subjekt und Prädikat des kategorischen Urtheils. Denn auch das kategorische Urtheil ist, die Sache in logischer Strenge genommen, mit einer Hypothesis behaftet. Es ist z. B. das Urtheil „das rechtwinklige Dreieck hat die pythagoräische Eigenschaft" kategorisch.[1] Aber ob ein Dreieck rechtwinklig sei, bleibt dahin gestellt. Nur wo das wahrgenommene Einzelne Subjekt ist (z. B. dies Gemälde ist aus der florentinischen Schule), kommt die Hypothesis, welche das Subjekt problematisch macht, gegen die entschiedene Anschauung gar nicht auf. Aber diese hypothetische Natur des Subjekts muss da wieder

[1] Herbart setzt den Unterschied des kategorischen und hypothetischen Urtheils, jedoch auch ebenso den Unterschied des hypothetischen und disjunktiven nur in die Sprachform. Vgl. Hauptpunkte der Metaphysik. 1808. S. 117. Einleitung §. 60. Dritte Ausgabe S. 79.

hervortreten, wo das Urtheil für sich und unabhängig von der setzenden Anschauung aufgefasst wird.[1] Dies Verhältniss ist mit vollem Recht gegen verschiedene Versuche des ontologischen Beweises geltend gemacht.

Hegel hat in dem Gegensatze des kategorischen und hypothetischen Urtheils dem ersteren eine von der gewöhnlichen abweichende, wesentlich engere Bedeutung geliehen, vielleicht um der herrschenden Unbestimmtheit zu entgehen. Wir werden unten seine Auffassung im Zusammenhange der übrigen Urtheilsformen erörtern.

Aus der Kritik geht zunächst hervor, dass zwischen dem kategorischen und hypothetischen Urtheil eine grössere Gemeinschaft herrscht, als bisher anerkannt ist. Ihr Unterschied liegt nicht in einem veränderten Verhältnisse des Prädikates zum Subjekt. Beide theilen die Bestimmung, dass sie den Inhalt des Subjekts aussprechen.[2] Es hat in der allgemeinen Vorstellung keine Schwierigkeit, das kategorische Urtheil ein Urtheil des Inhalts zu nennen, da das Subjekt seine Natur im Prädikat

[1] S. **Fr. Lott** zur Logik. Göttingen 1845. S. 33 f.

[2] Man giebt als das Eigenthümliche des hypothetischen Syllogismus an, *modo ponente* und *modo tollente* zu schliessen. **Herbart** hat gezeigt, dass im kategorischen Schluss dieselbe Weise Statt hat (s. **Herbart** Einleitung § 64). Diese Gleichheit des Schlusses bestätigt jenen gemeinsamen Charakter des kategorischen und hypothetischen Urtheils. Dass meistens der hypothetische Satz in einen entsprechenden kategorischen verwandelt werden könne, ist längst beobachtet worden. Wenn nun aber der kategorische und positiv hypothetische in einen ähnlichen disjunktiven nicht übergeht: so deutet das schon an, dass sich die drei Formen von einander ungleich entfernen. Das disjunktive Urtheil kann nur ein hypothetisches mit negativem Vordersatz und positivem Nachsatz oder umgekehrt erzeugen, wie dies aus dem ausschliessenden Verhältniss der disjunkten Glieder begreiflich ist. Es ist öfter dem Aristoteles als ein Mangel an Beobachtung vorgeworfen worden, dass er im Organon weder das hypothetische Urtheil noch den hypothetischen Schluss behandele. Die Lücke ist nach Obigem nicht so gross, als man sie macht. Aristoteles scharfer Geist war auf die Einheit gerichtet. Dass Aristoteles das disjunktive Urtheil überschlug, will mehr sagen, da es dem kategorischen entgegensteht, und beide erst zusammen die Bestimmung des Urtheils, den Begriff zu entwickeln, ganz erfüllen.

darstellt. Aber auch die Wirkung einer Ursache (das Prädikat eines hypothetischen Satzes) ist als Inhalt der Ursache anzusehen. Selbst wo der hypothetische Vordersatz nur einen Erkenntnissgrund enthält (z. B. wenn das Thermometer steigt, wird es wärmer), ist die Beweiskraft der Inhalt des Subjekts (das steigende Thermometer zeigt an, dass es wärmer wird). Das hypothetische Urtheil kann sich mit dem disjunktiven verflechten, oder aus diesem entspringen. Aber dieser Fall ist nicht ursprünglich und rein und gehört daher nicht hieher. Hiernach bilden sich aus den unter die Relation gestellten Urtheilen zwei Gruppen, auf der einen Seite das kategorische und hypothetische, auf der anderen das disjunktive Urtheil, indem jene den Inhalt entfalten, dieses aber das Gebiet des Umfanges ordnet.

Innerhalb dieser gemeinsamen Bestimmung muss der Unterschied des kategorischen und hypothetischen Urtheils aufgesucht werden. Zunächst hat im hypothetischen Urtheil Subjekt und Prädikat eine grössere Selbständigkeit. Indem im kategorischen das Prädikat als Thätigkeit oder Eigenschaft in das Subjekt fällt, können beide im hypothetischen für sich gedacht werden; nur dass sie nach der Consequenz (wenn, so) wesentlich wiederum unselbständig werden und zusammengedacht werden müssen. Das hypothetische Urtheil wird daher besonders da erscheinen, wo sich zwei Thätigkeiten wie Subjekt und Prädikat zu einander verhalten. Sodann ist das hypothetische Urtheil ein Urtheil der schärferen Reflexion, während das kategorische rein die Thatsache ausspricht. Die Bedingung und das Bedingte werden vereinzelt, während im kategorischen Urtheil die Einheit des causalen Vorganges angeschauet wird. Die Untersuchung der Bedingungen greift in die modalen Begriffe des Möglichen und Nothwendigen über; daher denn das hypothetische Urtheil mit beiden verwandt ist. Bald werden die consecutiven Partikeln, das Element der Reflexion, im Gegensatz gegen die Wirklichkeit hervorgehoben, und das hypothetische Urtheil empfängt die Nebenbedeutung des Problematischen; bald wird die bündige Consequenz der Beziehungen beachtet, und das hypo-

thetische Urtheil wird namentlich Ausdruck von Naturgesetzen. In dem letzten Falle kann das hypothetische Urtheil ein singuläres sein und trägt doch den Charakter der Nothwendigkeit, der aus einem zum Grunde liegenden Allgemeinen entspringt.

Da das hypothetische Urtheil die abstrakteste Form der Causalität darstellt, so können wir darin auch die Bezeichnung des Zweckes suchen. Gemeiniglich dient die Verbindung „wenn — so“ dem realen Grunde, und das Formwort „damit“ bezeichnet den idealen des Zweckes. Allein der grammatische Ausdruck ist im Logischen nur Kennzeichen und keine entscheidende Bestimmung. Die Sache gehört hieher, und der Ausdruck fügt sich einigermassen. Man vergleiche die Urtheile: „Das Auge hat brechende Medien, damit es sehe.“ „Wenn das Auge sehen soll, so muss es brechende Medien haben.“ „Wenn das Auge sehen sollte, musste es brechende Medien haben.“ Aber man fühlt zugleich, dass die Urtheile nicht dasselbe ausdrücken. In keine hypothetische Form kleidet sich ein Gedanke, der in dem ersten mitbezeichnet ist. Das hypothetische Urtheil bleibt in seinen Gestaltungen innerhalb der allgemeinen Betrachtung; ob das Auge brechende Medien habe oder nicht, die Wirklichkeit, welche jener Satz (das Auge hat brechende Medien, damit es sehe) mit enthält, sagt es nicht aus.[1] Hier-

[1] Eben diesen Unterschied müssen wir auch gegen die Bemerkung von Drobisch Logik. 2 Aufl. §. 48. S. 53 geltend machen. Es heisst dort: „Die Zweckurtheile (z. B. damit die Feder der Taschenuhr eine gleichförmige Bewegung hervorbringe, ist die Kette um die Schnecke gewunden) können wir nur als hypothetische betrachten; denn sie bedeuten nichts anderes, als dass, wenn ein gewisser Zweck erreicht werden soll, gewisse Mittel anzuwenden sind (im Beispiel: wenn die Taschenuhr gleichförmig gehen soll, so muss die Feder u. s. w.).“ Es Läge dem ersten Urtheile die Form: wenn die Taschenuhr gleichförmig gehen sollte, so musste u. s. w. schon näher. Indessen wäre auch darin die Wirklichkeit (dass die Kette um die Schnecke gewunden ist) nur behufs eines weiteren Schlusses von der Vergangenheit zur Gegenwart angedeutet, aber nicht schlechthin ausgedrückt, wie in dem ersten Satze. So ist auch hier ein Hinweis zu einer anderen Auffassung erkennbar.

nach wird es nöthig sein, die allgemeine Causalität auch hier in ihre beiden Arten zu unterscheiden.

Vielleicht liegt folgender Zusammenhang in der Natur der Sache.

In dem Urtheil des Inhalts herrscht überhaupt der Gesichtspunkt der Causalität. In dem kategorischen Urtheil (der Inhaerenz) wird sie haftend ausgedrückt; in dem hypothetischen wird sie strenger hervorgehoben. In beiden Arten wird sie zunächst als etwas Wirkliches assertorisch aufgefasst (z. B. in dem rechtwinkligen Dreieck sind die Quadrate der beiden Katheten gleich dem Quadrate der Hypotenuse; und ebenso: wenn ein Dreieck rechtwinklig ist, so hat es diese Eigenschaft). Da die Causalität als solche nur dem Gedanken zugänglich ist, so liegt es nahe, in ihr, wenn sie zum Bewusstsein kommt, die selbst mit den Bedingungen spielende Reflexion herauszuwenden. Dadurch empfängt die hypothetische Form die Bedeutung des Problematischen, und daraus gehen namentlich die feinen Combinationen des Gedankens mit der Erwartung oder des Gedankens mit dem Verzicht auf die Möglichkeit hervor, welche z. B. die griechische Sprache so zart und mannigfaltig ausdrückt. Aber der Gedanke kann in der Causalität tiefer gehen und sich in ihr selbst als das Bestimmende wieder erkennen. Die Wirkung ist gedacht, gewollt und darum auch oder darum erst die Ursache. Das Problematische der als Bedingung gedachten Wirkung zeigt sich auch hier und tritt grammatisch selbst im Conjunktiv hervor (z. B. das Auge hat brechende Medien, damit es sehe). Es ist nicht gesagt, ob die Wirkung eintrete oder nicht. Es wird hiernach dieses Urtheil des Zweckes als eigene Form anzuerkennen sein, und zwar positiv und negativ, wie sie in dem deutschen damit eine natürliche, im lateinischen *ut* und *ne* sogar eine doppelte Form hat, wenn auch in *ut* die Betrachtung der wirkenden Ursache und des Zweckes sich nicht scharf scheidet; ein solches Urtheil ist hypothetisch im weiteren Sinne. Dann stellt sich die Eintheilung einfach. Die Urtheile des Inhalts sind Urtheile der Thätigkeit, und zwar

entweder rein durch die wirkende Ursache oder durch den Zweck bestimmt. Das Urtheil des Zweckes fehlt in der formalen Logik und ist doch, wie die Behandlung des Zweckes zeigt, von der grössten Bedeutung. Der Zweck, die Theile des Begriffes wie eine Seele durchdringend und gestaltend, gehört dem Inhalte desselben an und fällt mithin hieher.

Es mag hier noch eine Bemerkung am Orte sein, um das Grammatische und Logische in seinen Grenzen zu halten. Was die Logik Prädikat nennt, unterscheidet sich von dem engern Begriff, welchen ihm die Grammatik beizulegen pflegt. Die Logik versteht unter Prädikat, was von dem Subjekt ausgesagt wird, unangesehen ob das Ausgesagte ein einfacher oder ein durch ein Objekt bestimmter Begriff ist, und begreift das grammatische Objekt mit zum Prädikat. Die Grammatik hat die Bestimmungen, die als grammatisches Objekt zum Thätigkeitsbegriff, sei es ergänzend als Casus oder nur ausführend, adverbial, hinzutreten, näher zu erwägen. Z. B. in dem Satz aus Gellerts Fabel: „nun läuft das Blatt durch alle Gassen" betrachtet die Logik alles, was vom Blatte ausgesagt wird, als Prädikat; die Grammatik zunächst nur „läuft" und fasst alles Andere als objektive Bestimmungen. Diese hängen von der realen Natur der Thätigkeit ab und müssen durch die realen Kategorien verständlich geworden sein; das Urtheil als Urtheil berühren sie nicht. Neuerdings sind sie in die Logik aufgenommen worden.[1] Soll dies geschehen, so bedürfen sie einer eigenen von der Grammatik unabhängigen Behandlung.

5. Aus dem innern Zweck des Urtheils ist der oberste artbildende Unterschied gewonnen. Die Urtheile sind zunächst Urtheile des Inhalts (kategorisch und hypothetisch, letzteres theils innerhalb der wirkenden Ursache, theils durch den Zweck) und Urtheile des Umfangs (divisiv, disjunktiv). Will man diese doppelte Bildung unter die Relation stellen, inwiefern in beiden das Verhältniss des Prädikats zum Subjekt wesentlich verändert

[1] Ueberweg Logik. 1857. §. 68. S. 147 ff

ist: so mag es geschehen; doch ist der Name weit und unbestimmt, da er ebenso sehr innere als äussere Beziehungen des Urtheils begreifen kann. Jedenfalls müssen indessen die bisherigen Gesichtspunkte der Relation (Inhaerenz, Causalität, Wechselwirkung) aufgehoben werden, und in dieser Kategorie geht die belobte Dreiheit der Arten in eine nothwendige Zweiheit zurück. Die Lehre vom Begriff und die Lehre vom Urtheil sind dadurch so eng verbunden, wie Begriff und Urtheil im lebendigen Denken selbst es immer sind.

Es ist die nächste Aufgabe, die Urtheile des Inhalts und des Umfangs aus ihrer eigenen Natur näher zu bestimmen und daraus die Bildung ihrer Arten abzuleiten. Wir betrachten in dieser Hinsicht das Urtheil des Inhalts zuerst.

Wie sich die Substanz in der Thätigkeit aufschliesst, so äussert sich der Inhalt des Begriffes in der Aussage des Urtheils. Zunächst geschieht beides positiv, und es stellt das bejahende Urtheil die erzeugende Thätigkeit der Dinge dar. Mit der Bestimmtheit der erzeugenden Thätigkeit ist eine abweisende eins. Dieser aus dem positiven Wesen der Dinge hervorgehenden zurücktreibenden Thätigkeit, durch welche das Ding sich erhält, indem es Fremdes abstösst, entspricht das verneinende Urtheil. Inwiefern jedes Setzen und Erzeugen vereinigend und also anziehend wirkt, jede Selbsterhaltung scheidend und also abstossend: so mag man sagen, dass die Bejahung und die Verneinung des Urtheils in der Attraktion und Repulsion der Dinge den Grund ihrer Wahrheit haben.[1]

Man begreift das bejahende und verneinende Urtheil unter die Qualität. Wenn es darum geschieht, weil man das Wesen alles Urtheilens zunächst in ein Beilegen oder Absprechen setzt: so dürfen wir diese flache Ansicht nicht anerkennen. Inwiefern aber jede Thätigkeit in sich selbst die doppelte Richtung des Setzens und Ausschliessens qualitativ unterscheidet, mag das Urtheil des Inhalts, das die Thätigkeit aufzufassen

[1] Vgl. oben Abschnitt XII. die Verneinung.

bestimmt ist, als bejahend oder verneinend unter die Qualität fallen.

6. Unter der Kategorie der Qualität wird dem bejahenden und verneinenden Urtheil das **unendliche**, richtiger das unbestimmte, beigeordnet.[1]

Die Verneinung gehört an sich nicht zum Inhalte des Prädikatbegriffes, sondern giebt nur dem allgemeinen Begriff der Thätigkeit die abweisende Richtung. Es verschmilzt daher die Verneinung mit der Copula, der formalen Kraft des Urtheils,[2] oder, wo die Copula keinen besonderen Ausdruck gefunden hat, mit dem prädicirenden Akt des Verbums. Wenn dessenungeachtet die Negation zu dem stoffartigen Inhalt des Prädikatbegriffes geschlagen wird, so wird das Prädikat ein bloss negativer Begriff (*contradictorie oppositum*), anschauungslos und unbestimmt, aber es ist ihm dennoch als Begriffe eine Selbständigkeit geliehen, die nur dem in sich Bestimmten gebührt. Auf diese Weise wird das unendliche Urtheil gebildet, z. B. „das Quecksilber ist nicht roth" ist ein verneinendes Urtheil; aber „das Quecksilber ist ein Nicht-Rothes" ist ein unendliches Urtheil. Roth und Nicht-Roth stehen sich contradictorisch gegenüber. Das Nicht-Rothe ist ein gemachter Begriff, da einer blossen Negation, einer unbestimmten, unbegrenzten Möglichkeit Substanz gegeben ist; und dies künstliche Produkt ist das Prädikat des unendlichen Urtheils „das Quecksilber ist ein Nicht-Rothes." Form und Inhalt stehen dabei in offenem Widerspruch; denn der Inhalt des Urtheils ist verneinend, aber die Form bejahend. An diesem Zwiespalt leidet das unendliche Urtheil. Daher findet es sich im natürlichen Vorgange des Denkens nicht und ist lediglich ein Kunststück der Logik. Aehnlich wie die

[1] Ueber die Entstehung des paradoxen Namens s. *elementa logices Aristoteleae* zu §. 5.

[2] Daher ist im Altdeutschen die grammatische Verbindung bezeichnend *daz nist (ni ist) guot* Grimm III. S. 730 Erst als sich die Negation mit einer Anschauung zu verbinden und durch eine solche Stütze zu verstärken suchte (vgl. nicht, *ni wiht*, keineswegs u. s. w.), löste sie sich von der Copula ab.

Gartenkunst Zwitterformen von Pflanzen bildet, hat die Logik diese Form des Urtheils gemacht, die zwischen dem bejahenden und verneinenden Urtheil schwebt.

Diese künstliche Entstehung lässt sich fast historisch nachweisen. In der Schrift über den Ausdruck des Urtheils sieht man Aristoteles mit der verschiedenen Stellung und Bedeutung, welche die Negation im Satze haben kann, combinatorisch experimentiren. Aus einem solchen Versuch der Versetzung und Verbindung stammt das unendliche Urtheil.

Soll das unendliche Urtheil einen Sinn haben, so muss sich eine Anschauung an die Stelle des negativen Begriffes schieben; aber dann hört eben dadurch das unendliche Urtheil auf, unendlich zu sein. So geschieht es, wenn das unendliche Urtheil zu dichotomischen Eintheilungen benutzt wird (z. B. die Parallelogramme sind entweder rechtwinklig, oder nicht rechtwinklig). In einem solchen Falle giebt schon die begrenzende Sphäre (Parallelogramm) eine Bestimmtheit, und das Prädikat schweift nicht in alle Möglichkeit der Welt hinaus. Auch giebt der Gegensatz meistens einen bestimmten Gedanken an die Hand (spitz- und stumpfwinklig), der sogleich mit dem scheinbar unendlichen Prädikat (nicht rechtwinklig) verknüpft wird. So hat auch die Sprache in der gewöhnlichen Rede zwar die Form, aber nicht den Sinn des unendlichen Urtheils. Wir nehmen das nächste Beispiel. „Er ruft mich nicht“ ist ein verneinendes; „er ruft nicht mich“ ist ein unendliches Urtheil, da die Verneinung nicht zu dem prädicirenden Elemente, sondern zu dem Inhalt des Prädikates, zum Objekt gezogen wird. Aber der Ton schärft die Verneinung zum Gegensatz, und es wird dadurch statt einer unendlichen Möglichkeit gerade das Bestimmteste angedeutet und aus dem Kreise des Vergleichbaren herübergenommen („er ruft nicht mich, — sondern dich“). Die Sprache sträubt sich überhaupt mit richtigem Sinne, die reine Verneinung (nicht) mit andern Elementen zu verbinden, als denjenigen, in welchen sich die abweisende Richtung mit einem Begriff der prädicirenden Thätigkeit ver-

binden kann. Verneinung und Substantiv verschmelzen schwieriger. (Vgl. einen Satz, wie etwa diesen: in dieser Richtung des Werkes liegt der Grund der Nichtvollendung). Wo es geschieht (wie bei der Vorsilbe Un), setzt sich die Vorstellung alsbald aus der aufhebenden, wegnehmenden Verneinung in den entgegenwirkenden, selbständigen Gegensatz um. Will man endlich sagen, dass das unendliche Urtheil die Bestimmung der Beschränkung (Limitation) habe: so irrt man auch darin. Denn dass man einen einzigen Punkt ausschliesst, das ist noch weit davon entfernt, einen Begriff zu umschliessen. Nur aus dem positiven Wesen kann die Umgrenzung entworfen werden.

Nach diesem allen wird sich die Logik ohne Schaden des unendlichen Urtheils entledigen.

Hegel hat den Begriff des unendlichen Urtheils aus seiner ursprünglichen und seit Aristoteles überlieferten Bedeutung herausgehoben.[1] Nach seiner Darstellung entstehen unendliche Urtheile, indem Bestimmungen zu Subjekt und Prädikat negativ verbunden werden, „deren eine nicht nur die Bestimmtheit der andern nicht, sondern auch ihre allgemeine Sphäre nicht enthält.“ Z. B. der Geist ist nicht roth, nicht sauer, nicht kalisch; der Verstand ist kein Tisch. Die Gattung wie die Art wird gleicher Weise unbestimmt gelassen. Die Form eines solchen Urtheils ist negativ, und der Grund ist derselbe, wie bei andern verneinenden; denn die Bestimmtheit des Subjektbegriffes treibt die angemuthete Verbindung zurück. Der Inhalt ist aber darum widersinnig, weil die Sphären von einander so entfernt liegen und die Begriffe so fremdartig sind, dass die Möglichkeit einer solchen Verbindung ein blosser Einfall ist. Subjekt und Prädikat haben im Realen keinerlei Beziehung oder Verhältniss zu einander. Es ist nicht abzusehen, warum in der gesunden Entwickelung des Urtheils dies „widersinnige Urtheil“ eine Stelle haben soll, noch zu begreifen, warum eine solche Weise ein unendliches Urtheil heissen kann,

[1] Logik III. S. 89. 90. Vgl. J. H. Fichte Grundzüge I. S. 103.

und worin etwa die Aehnlichkeit dieser Form mit der sonst so genannten bestehe.[1]

7. Das Urtheil des Inhalts ist hiernach entweder bejahend oder verneinend. Beide Formen können nun die Stufen der Modalität durchlaufen.[2] Der erkennende Geist erhebt sich von der unmittelbaren Gewissheit der Thatsache zur Reflexion der Bedingungen, von der Reflexion der Bedingungen zum Inbegriff des Grundes und stellt diesen an dem Objektiven reifenden Akt des Urtheils in der assertorischen, problematischen und apodiktischen Form dar. Es ist oben gezeigt worden, wie die Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit, die hier im Urtheil erscheinen, Verhältnissen der Sache eigenthümlich entsprechen.

Innere Nothwendigkeit und äussere Allgemeinheit verhalten sich wie Inhalt und Umfang. Die Herrschaft des nothwendigen Gesetzes verkündigt sich in der ohne Ausnahme unterworfenen Erscheinung. Nothwendigkeit und Allgemeinheit gehen Hand in Hand. Das apodiktische Urtheil ist zugleich allgemein. Vgl. die Urtheile: „Die Summe der Winkel in einem Dreiecke muss gleich zweien rechten sein," und: „In allen Dreiecken ist die Summe der Winkel gleich zweien rechten." Dem problematischen Urtheil entspricht auf ähnliche Weise das partikuläre. Da die Möglichkeit aus einem Theil der erkannten Bedingungen entspringt, so lässt sie einen Theil der Erscheinungen frei. Man vergleiche etwa die Urtheile: „Ein Dreieck kann rechtwinklig sein." „Einige Dreiecke sind rechtwinklig." Das assertorische Urtheil endlich, zumeist aus der unmittelbaren Anschauung entstanden,

[1] Der Name scheint von Hegel im Gegensatz gegen das identische Urtheil genommen zu sein. Im identischen Urtheil (der Verstand ist Verstand) decken sich Subjekt und Prädikat und der Abstand ihrer Begriffe ist gleichsam null geworden; aber im unendlichen Urtheil (der Verstand ist kein Tisch) erreichen sich Subjekt und Prädikat in keiner Beziehung, da sie die Entwickelung conträrer Begriffsreihen sind, und ihr Abstand ist daher gleichsam unendlich geworden. Es ist nur noch der Name gleich.

[2] S. oben Abschnitt XIII. die modalen Kategorien.

wenn es nicht etwa aus dem apodiktischen folgend stillschweigend eine Nothwendigkeit einschliesst, steht dem **singulären** Urtheil nahe. Wenn das Einzelne durch die erfassende Wahrnehmung gesetzt wird, so ist das singuläre Urtheil assertorisch; aber auch das partikuläre kann assertorisch sein, wenn es auf einer addirenden Wahrnehmung beruht.

So ergiebt sich eine Verwandtschaft zwischen der Modalität und der **Quantität** der Urtheile. Die Formen der einen Kategorie stehen nicht neben den Formen der andern, sondern sind namentlich in der höchsten Spitze, der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, innerlich eins.

Der Name der Quantität verräth den äussern Gesichtspunkt, der diese Kategorie gründete. Man **zählt** die Subjekte (eins, einige, alle.) Man nehme entweder, sagt man, den ganzen Umfang des Subjektbegriffs oder nur einen Theil. Dieser Theil werde gewöhnlich nicht näher begrenzt. Man könne aber auch die Grössenschätzung (viele, wenige) oder eine Zahlenbestimmung (zehn, hundert etc.) hinzufügen. Man mag immerhin das partikuläre Urtheil zusammenzählen; aber ein solches äusserliches Verfahren wird beim universellen zu Schanden. Keine Erfahrung, viel weniger eine Zählung erschöpft den Umfang. Die Allheit ist Totalität, und die Begrenzung eines solchen Ganzen liegt jenseits der äusserlichen Zahl und geschieht nur von innen durch den nothwendig bestimmenden Begriff.[1]

So bildet sich das Urtheil des Inhalts in sich aus, es erscheint (qualitativ) bejahend und verneinend; und indem es von innen reift (modal), wächst es an äusserer Macht (quantitativ). Auf diese Weise verschmelzen die Bestimmungen der einzelnen Kategorien.

8. Wie verhält sich gegen dieselben Gesichtspunkte das Urtheil des Umfangs? Wir betrachten dabei seine ausgeprägteste Form, die disjunktive.

Zunächst die Qualität. Da der Umfang die positiven Er-

[1] Vgl. oben Bd. I. S. 342 f.

und worin etwa die Aehnlichkeit dieser Form mit der sonst so genannten bestehe.[1]

7. Das Urtheil des Inhalts ist hiernach entweder bejahend oder verneinend. Beide Formen können nun die Stufen der Modalität durchlaufen.[2] Der erkennende Geist erhebt sich von der unmittelbaren Gewissheit der Thatsache zur Reflexion der Bedingungen, von der Reflexion der Bedingungen zum Inbegriff des Grundes und stellt diesen an dem Objektiven reifenden Akt des Urtheils in der assertorischen, problematischen und apodiktischen Form dar. Es ist oben gezeigt worden, wie die Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit, die hier im Urtheil erscheinen, Verhältnissen der Sache eigenthümlich entsprechen.

Innere Nothwendigkeit und äussere Allgemeinheit verhalten sich wie Inhalt und Umfang. Die Herrschaft des nothwendigen Gesetzes verkündigt sich in der ohne Ausnahme unterworfenen Erscheinung. Nothwendigkeit und Allgemeinheit gehen Hand in Hand. Das apodiktische Urtheil ist zugleich allgemein. Vgl. die Urtheile: „Die Summe der Winkel in einem Dreiecke muss gleich zweien rechten sein," und: „In allen Dreiecken ist die Summe der Winkel gleich zweien rechten." Dem problematischen Urtheil entspricht auf ähnliche Weise das partikuläre. Da die Möglichkeit aus einem Theil der erkannten Bedingungen entspringt, so lässt sie einen Theil der Erscheinungen frei. Man vergleiche etwa die Urtheile: „Ein Dreieck kann rechtwinklig sein." „Einige Dreiecke sind rechtwinklig." Das assertorische Urtheil endlich, zumeist aus der unmittelbaren Anschauung entstanden,

[1] Der Name scheint von Hegel im Gegensatz gegen das identische Urtheil genommen zu sein. Im identischen Urtheil (der Verstand ist Verstand) decken sich Subjekt und Prädikat und der Abstand ihrer Begriffe ist gleichsam null geworden; aber im unendlichen Urtheil (der Verstand ist kein Tisch) erreichen sich Subjekt und Prädikat in keiner Beziehung, da sie die Entwickelung conträrer Begriffsreihen sind, und ihr Abstand ist daher gleichsam unendlich geworden. Es ist nur noch der Name gleich.

[2] S. oben Abschnitt XIII. die modalen Kategorien.

wenn es nicht etwa aus dem apodiktischen folgend stillschweigend eine Nothwendigkeit einschliesst, steht dem singulären Urtheil nahe. Wenn das Einzelne durch die erfassende Wahrnehmung gesetzt wird, so ist das singuläre Urtheil assertorisch; aber auch das partikuläre kann assertorisch sein, wenn es auf einer addirenden Wahrnehmung beruht.

So ergiebt sich eine Verwandtschaft zwischen der Modalität und der Quantität der Urtheile. Die Formen der einen Kategorie stehen nicht neben den Formen der andern, sondern sind namentlich in der höchsten Spitze, der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, innerlich eins.

Der Name der Quantität verräth den äussern Gesichtspunkt, der diese Kategorie gründete. Man zählt die Subjekte (eins, einige, alle.) Man nehme entweder, sagt man, den ganzen Umfang des Subjektbegriffs oder nur einen Theil. Dieser Theil werde gewöhnlich nicht näher begrenzt. Man könne aber auch die Grössenschätzung (viele, wenige) oder eine Zahlenbestimmung (zehn, hundert etc.) hinzufügen. Man mag immerhin das partikuläre Urtheil zusammenzählen; aber ein solches äusserliches Verfahren wird beim universellen zu Schanden. Keine Erfahrung, viel weniger eine Zählung erschöpft den Umfang. Die Allheit ist Totalität, und die Begrenzung eines solchen Ganzen liegt jenseits der äusserlichen Zahl und geschieht nur von innen durch den nothwendig bestimmenden Begriff.[1]

So bildet sich das Urtheil des Inhalts in sich aus, es erscheint (qualitativ) bejahend und verneinend; und indem es von innen reift (modal), wächst es an äusserer Macht (quantitativ). Auf diese Weise verschmelzen die Bestimmungen der einzelnen Kategorien.

8. Wie verhält sich gegen dieselben Gesichtspunkte das Urtheil des Umfangs? Wir betrachten dabei seine ausgeprägteste Form, die disjunktive.

Zunächst die Qualität. Da der Umfang die positiven Er-

---

[1] Vgl. oben Bd. I. S. 342 f.

scheinungen des Begriffes befasst und gliedert, so kann das disjunktive Urtheil — in dem eigentlichen Akte der Theilung und des Zusammenschlusses genommen — kein verneinendes Urtheil sein. Wenn die dichotomische Eintheilung das eine Glied negativ ausdrückt, so verhüllt nur die negative Bezeichnung die positiven Arten. Die Aussage selbst ist immer ein bejahender Akt; denn sie ist die Bekräftigung des Allgemeinen in den Arten.

Man hat in Widerspruch mit der eben versuchten Ableitung die Form A ist weder B noch C als die negative Form des disjunktiven Urtheils bezeichnet (z. B. der Kreis ist weder eine Ellipse noch eine Hyperbel). Indessen irrt man durch den grammatischen Ausdruck verleitet, indem „weder — noch" der Disjunktion „entweder — oder" zu entsprechen scheint. Aber diese Partikeln entsprechen sich nicht, wie Negation und Position. Indem „entweder — oder" die Arten einander nebenordnet, ist „weder – noch" nur die entgegenstellende Form eines doppelten nicht. Jene Partikeln kündigen den Umfang an, diese verneinen die erwartete Vorstellung eines Inhaltes. In dem Urtheil „der Kreis ist weder eine Ellipse noch eine Hyperbel" ist es nicht der Sinn der Verneinung, die mögliche Voraussetzung abzuwehren, als sei die Ellipse, die Hyperbel eine Art des Kreises, sondern vielmehr das Wesen und den Inhalt des Kreises, der Ellipse, der Hyperbel für verschieden zu erklären. Eine Verneinung des disjunktiven Urtheils suchen wir in der Sprache vergebens, weil die Eintheilung eine aus dem Wesen erzeugende That ist.

Betrachten wir weiter die Modalität und Quantität. Das disjunktive Urtheil stellt die Thätigkeit des Allgemeinen dar, indem dies sich in seine Arten besondert, und macht in seiner Form den Anspruch, die Arten, die es neben einander ordnet, zu erschöpfen. Daher spricht sein entweder, oder, sein *aut, aut* in einem Tone der gebieterischen Nothwendigkeit. Wenn die Eintheilung vollständig zu sein behauptet, so kann diese Behauptung nicht auf der zufällig sammelnden Erfahrung beruhen,

sondern muss aus dem Wesen und Inhalt des Begriffes abgeleitet sein. Daher steht das disjunktive Urtheil nach seiner eigenen Natur auf der höchsten Stufe der Modalität und Quantität; es ist allgemein und nothwendig.

Das disjunktive Urtheil, die Frucht des reifen Begriffes, wird durch die Urtheile des Inhalts vorbereitet. Die conjunktive Form sammelt die Arten unter den allgemeinen Begriff des Prädikats und hat für die Erkenntniss des Umfangs nur assertorischen Werth. Die Sprache hat noch eine partitive Form ausgebildet (theils, theils) und wendet sie da an, wo weniger eine logische Nothwendigkeit behauptet als eine empirische Auffassung der Arten zugelassen wird. Z. B. die Menschen haben theils eine weisse, theils eine schwarze, theils eine olivenfarbene, theils eine kupferrothe Hautfarbe.

So entwickeln sich die Formen des Urtheils einfach und bedeutsam. Das ganze System derselben, wenn man ihm diesen Namen gönnen will, stellt die Genesis der Sache dar.

Aus dem Wesen des Begriffes, den das vollständige Urtheil in lebendige Beziehung setzt, scheiden sich die beiden Hauptformen heraus, das Urtheil des Inhalts und das des Umfangs. Das Urtheil des Inhalts ist entweder bejahend oder verneinend. Indem sich beide Formen aus der unmittelbaren Auffassung zur begründeten Nothwendigkeit erheben, erwerben sie zugleich dem Begriff des Subjekts Umfang und Ausdehnung. Der intensiven Modalität entspricht die extensive Quantität. Das Urtheil des Umfangs entsteht dann in seiner disjunktiven Form aus dem in sich gereiften Urtheil des Inhalts und ist in seiner Richtung eine schöpferische Bejahung, in seinem Werthe Allgemeinheit und Nothwendigkeit.

9. Hegel hat die Arten des Urtheils eigenthümlich entwickelt.[1] Zwar stimmen Namen und Anordnung mit den kan-

[1] Hegel Logik III. S. 65 ff. Encyklopaedie §. 167 ff. vergl. J. H. Fichte Grundzüge I. S. 108 ff. Fichte folgt wesentlich der Entwickelung Hegels. Nur verändert er die Namen und wählt sie zum Theil glücklich. Hegels qualitatives Urtheil nennt er die Urtheilsform der Unmittel-

tischen überein,[1] aber Bedeutung und Ableitung weichen völlig ab. Wir entwerfen zunächst die Grundzüge, um die eigenthümlichen Wendungen und Schwenkungen der Dialektik verfolgen zu können.

Durch die Negativität der Einzelheit werden die Unterschiede des Begriffes erst gesetzt, erst wirklich. Was aber unterschieden ist, hat nur die Bestimmtheit der Begriffsmomente gegen einander, und es bleibt in der Identität. Dieses ist im Momente der Besonderheit vertreten. Die gesetzte Besonderheit des Begriffes ist das Urtheil.

Das Urtheil ist der Standpunkt des Endlichen. Alle Dinge sind ein Urtheil, d. h. sie sind einzelne, welche eine Allgemeinheit oder innere Natur in sich sind, oder ein Allgemeines, das vereinzelt ist.

a. Das unmittelbare Urtheil ist das Urtheil des Daseins. Das Subjekt wird in einer Allgemeinheit als seinem Prädikate gesetzt, welches eine unmittelbare (somit sinnliche) Qualität ist. Daher entsteht zunächst das positive Urtheil. Das Einzelne ist allgemein. Vielmehr[2] aber ist ein solches unmittelbares Einzelnes nicht allgemein; sein Prädikat ist von weiterem Umfang, es entspricht ihm also nicht. Das Subjekt ist ein unmittelbar für sich seiendes und daher das Gegentheil jener Abstraktion, der durch Vermittelung gesetzten Allgemeinheit, die von ihm ausgesagt werden sollte. Das concrete Subjekt, ein Ganzes von unendlich vielen Bestimmungen, ist nicht eine einzelne solche Eigenschaft, als sein Prädikat aussagt. Hiernach ist das negative Urtheil die Wahrheit des positiven.

In dem negativen Urtheil wird nun die Bestimmtheit des Subjektes negirt (die Rose ist nicht roth — hat aber noch Farbe); es bleibt also noch eine Beziehung des Subjektes auf

barkeit, Hegels Reflexionsurtheil die Urtheilsform der Zusammenfassung, Hegels Urtheil der Nothwendigkeit die Urtheilsform der Allgemeinheit, Hegels Urtheil des Begriffs die Urtheilsform der Begründung.

[1] Nur hat Hegel nicht, wie Kant, die Quantität vor die Qualität, sondern umgekehrt der Sache gemäss die Qualität vor die Quantität gesetzt.

[2] Logik III. S. 81.

das Prädikat. Aber das Einzelne ist auch nicht ein Allgemeines. Dadurch zerfällt das Urtheil, und zwar 1) in die leere identische Beziehung: das Einzelne ist das Einzelne, das identische Urtheil, und 2) in das unendliche Urtheil (das widersinnige), in dem Subjekt und Prädikat völlig unangemessen sind.

b. Das Urtheil des Daseins hat sich in diesem Vorgange aufgehoben. Die Bestimmungen des Urtheils werden in sich reflektirt. In dem Urtheil der Reflexion hört daher das Prädikat auf, unmittelbar zu sein, und stellt sich dar als mannigfaltige Eigenschaften und Existenzen zusammennehmend. Es ist in seiner Beziehung zu Anderem aufgefasst, ein Resultat des vergleichenden Denkens (z. B. nützlich, gefährlich, Schwere, Säure, Elasticität u. s. w.). Gleicher Weise ist das Subjekt aus der Unmittelbarkeit herausgetreten. Daher entwickeln sich folgende Formen.

1) Im singulären Urtheil ist das Einzelne als Einzelnes ein Allgemeines, z. B. dies Metall ist schwer. 2) In dieser Beziehung ist es über seine Einzelheit erhoben. Inwiefern dies Metall schwer ist, steht es in Beziehung zu Anderem. Diese Erweiterung ist eine äusserliche. Das singuläre Urtheil lautet: ein Dieses ist ein Allgemeines. Aber näher betrachtet ist ein Dieses nicht ein wesentlich Allgemeines. Ein solches An sich hat eine allgemeinere Existenz als nur in einem Diesen. Daher heisst die nächste Form: nicht ein Dieses ist ein Allgemeines; also einige Einzelne sind ein Allgemeines[1] — die Form des partikulären Urtheils. 3) Im partikulären Urtheil ist das Dieses zur Besonderheit erweitert. Einiges Dieses ist allgemein. Allein diese Verallgemeinerung ist dem Dieses nicht angemessen. Dieses ist ein vollkommen Bestimmtes; einiges Dieses aber ist unbestimmt. Die Erweiterung soll dem Dieses zukommen, also ihm entsprechend vollkommen bestimmt sein; eine solche ist die Totalität oder zunächst Allgemeinheit überhaupt, eine Zusammenfassung, eine Gemeinschaftlichkeit, welche den Einzelnen nur

[1] Logik III. S. 93.

in der Vergleichung zukommt.[1] Oder nach einer andern Wendung: Einige sind das Allgemeine (im partikulären Urtheil); so ist die Besonderheit zur Allgemeinheit erweitert; oder diese, durch die Einzelheit des Subjektes bestimmt, ist Allheit[2] Auf diese Weise entsteht das universelle Urtheil.

c. Das Urtheil der Allheit (das universelle Urtheil) führt unmittelbar zum Urtheil der Nothwendigkeit. Bis dahin war das Prädikat als das an sich seiende Allgemeine gegen sein Subjekt bestimmt; seinem Inhalte nach konnte es als wesentliche Verhältnissbestimmung oder auch als Merkmal genommen werden. Aber das Subjekt, zur objektiven Allgemeinheit entwickelt, hört auf äusserlich subsumirt zu werden. Was allen Einzelnen einer Gattung zukommt, kommt durch ihre Natur der Gattung zu. Dieser an und für sich seiende Zusammenhang macht die Grundlage des Urtheils der Nothwendigkeit aus.

Dieses ist zunächst 1) das kategorische Urtheil, indem es im Prädikate die Substanz oder immanente Natur des Subjekts, das concrete Allgemeine (die Gattung) enthält. Daher scheidet es sich von dem qualitativen Urtheil, das nur einen zufälligen Inhalt hat, bestimmt ab. Man vergleiche die Urtheile: dieser Ring ist gelb (qualitativ), er ist Gold (kategorisch). Die Copula hat daher im kategorischen Urtheil die Bedeutung der Nothwendigkeit, in dem qualitativen nur die des abstrakt unmittelbaren Seins.[3] Indem sich 2) das objektiv Allgemeine bestimmt, sich ins Urtheil setzt, erhalten die beiden Seiten nach dem substantiellen Unterschiede die Gestalt selbständiger Wirklichkeit, deren Identität daher eine innere, damit die Wirklichkeit des einen zugleich nicht seine, sondern das Sein des Andern ist. Das Wesen bleibt mit der von ihm abgestossenen Bestimmtheit identisch. So entsteht das hypothetische Urtheil (wenn A ist, so ist B). 3) Diese Bestimmtheiten sind unmittelbar, aber durch die Einheit, die ihre Beziehung aus-

[1] Logik III. S. 96. [2] Encyklopaedie §. 175.
[3] Logik III. S. 101. 102.

macht, ist die Besonderheit auch als die Totalität derselben. Der Begriff ist concret identisch mit sich, so dass seine Bestimmungen kein Bestehen für sich haben, sondern nur in ihm gesetzte Besonderheiten sind. Indem in der Entäusserung des Begriffes die innere Identität gesetzt ist, so ist das Allgemeine die Gattung, die in ihrer ausschliessenden Einzelheit identisch mit sich ist, das eine Mal als einfache Bestimmtheit, das andere Mal eben diese Bestimmtheit als in ihren Unterschied entwickelt, die Besonderheit der Arten.[1] So bildet sich das disjunktive Urtheil (A ist entweder B oder C).

d. Die Copula des Urtheils der Nothwendigkeit, die Einheit, worein im disjunktiven Urtheil die Extreme durch ihre Identität zusammengegangen sind, ist der Begriff selbst. Daher hat das Urtheil des Begriffes die Totalität in einfacher Form zu seinem Inhalte, das Allgemeine mit seiner vollständigen Bestimmtheit.

1) Zunächst ist das Subjekt ein concretes Einzelnes überhaupt. Das Prädikat bezieht es auf seinen Begriff, ob es mit demselben übereinstimmt oder nicht. Daher die Prädikate gut, wahr, richtig etc., z. B. dies Haus ist schlecht. Nur ein solches Urtheil ist assertorisch. 2) Dem assertorischen Urtheil fehlt der Begriff als die Einheit, die die Extreme (Haus, schlecht) auf einander bezöge. Daher ist seine Bewährung nur eine subjektive Versicherung. Dass etwas gut oder schlecht, richtig, passend oder nicht u. s. f. ist, hat seinen Zusammenhang in einem äussern Dritten. Dies Urtheil ist daher nur eine subjektive Partikularität, und es steht ihm die entgegengesetzte Versicherung mit gleichem Rechte oder vielmehr Unrechte gegenüber. Es ist daher sogleich ein problematisches Urtheil. Das Haus ist gut, je nachdem es beschaffen ist.[2] Aber 3) die objektive Partikularität an dem Subjekte des Urtheils gesetzt, — seine Besonderheit als die Beschaffenheit seines Daseins, drückt es nach der Beziehung derselben

[1] Logik III. S. 105. [2] das. S. 113.

auf seine Bestimmung, seine Gattung aus (dieses — die unmittelbare Einzelheit — Haus — Gattung — so und so beschaffen — Besonderheit — ist gut oder schlecht). So ist dies apodiktische Urtheil die Erfüllung der Copula.[1]

Auf diese Weise und in diesen Formen soll sich nach Hegels Entwickelung das Urtheil, das zunächst dem Zufall preisgegeben ist, aus der Unbestimmtheit zur Nothwendigkeit verdichten und zum Begriffe erfüllen.

Was ist nun in dieser dialektischen Ableitung geleistet?

Zunächst muss über die Namen der Urtheilsformen etwas bemerkt werden, das aber sogleich die Sache selbst berührt. Die Termini sind dieselben geblieben, wie in der alten Logik. Man meint dieselbe Sache zu haben, hat aber meistens eine ganz andere. Von dem unendlichen Urtheil ist es bereits erwähnt worden; von andern muss es, um die Zweideutigkeit zu heben, die aus einer solchen Willkür folgt, besonders bemerkt werden.

Hegel überlässt das positive Urtheil der Stufe der zufälligen, unmittelbaren Qualität und unterscheidet von diesem qualitativen das kategorische (eigentlich das substantielle) als Urtheil der Nothwendigkeit, z. B. der Ring ist gelb (positiv und qualitativ), der Ring ist Gold (kategorisch). Die Bejahung, für deren Ausdruck das positive Urtheil galt, wurde sonst nur als Eine Seite der Urtheile angesehen; sie verband sich so gut mit der Quantität, als mit der Relation und der Modalität. Bei Hegel ist das positive Urtheil auf die unterste Stufe des sinnlichen Daseins verwiesen (die Rose ist roth).

Das kategorische Urtheil[2] ist darauf beschränkt worden, dass es die immanente Natur, das Geschlecht als die Substanz des Subjekts ausspricht. Nach dem bisherigen Sprachgebrauch ist das Urtheil: „der Ring ist gelb“ ebenso sehr ein kategorisches, als das Urtheil: „der Ring ist Gold.“ Die neue Unterscheidung hat keinen vollen Grund. Wenn das Ur-

[1] Logik III. S. 116 ff.

[2] Ueber den Wechsel der Bedeutung von Aristoteles zur formalen Logik s. zu *el. log. Arist.* §. 8.

theil: „der Ring ist Gold“ kategorisch heisst, so muss billig auch die Folge desselben: „der Ring ist gelb“ unter dieselbe Bestimmung fallen. Gehört denn nicht das Unmittelbare ebenso sehr zur immanenten Natur des Dinges? Die Trennung ist willkürlich und hebt sich daher selbst in der Anwendung auf. Wenn man es für einen Charakter des qualitativen Urtheils erklärt, dass sein Inhalt des unmittelbaren Daseins zufällig aufgegriffen sei: so hat ein solches subjektives Verhältniss kein Recht in einer Lehre, die davon ausgeht, dass die D i n g e das Urtheil sind. Ein solches subjektives Kennzeichen ist eigentlich keines; denn ein Kennzeichen muss in der Sache liegen.

Assertorisch hiess ferner jedes Urtheil, das einer Wirklichkeit zu entsprechen behauptete. Diese Ansicht, die nur Eine Seite des Urtheils trifft, verschmolz mit der Qualität, Quantität und Relation des Urtheils. Hegel aber macht das assertorische Urtheil zu einer eigenthümlichen, eng begrenzten Art, indem die blosse Behauptung (Assertion) den Werth eines Richterspruchs haben soll. Man vergleiche die Urtheile: das Haus ist hoch (qualitativ), das Haus ist eine Wohnung (kategorisch), das Haus ist schlecht (assertorisch). Da hier nur im letzten Urtheil die Sache nach dem Begriff gemessen wird, so heisst nach Hegel nur dies assertorisch. Nach der alten wohlbegründeten Bestimmung sind alle drei Urtheile assertorisch, ohne dass dadurch, was sie sonst sind, beeinträchtigt wird; sie alle behaupten etwas als wirklich. Der eben erörterten Umbildung gemäss hat auch das p r o b l e m a t i s c h e und das a p o d i k t i s c h e Urtheil einen andern Sinn empfangen. Sie werden nicht mehr auf die mögliche oder nothwendige Verbindung des Subjekts und Prädikats bezogen, wie sie sich sonst in dieser Bedeutung mit allen übrigen Formen des Urtheils als nähere Bestimmungen vereinigen konnten. Das problematische Urtheil soll vielmehr, wie das Urtheil des Begriffes überhaupt, richten, nur dergestalt, dass es den Spruch von einem Dritten, worin Subjekt und Prädikat (Haus, gut) ihren Zusammenhang haben, abhängig macht: das Haus ist gut, je nachdem

es beschaffen ist. Das apodiktische Urtheil hat denselben Zweck, nur begründet es den Ausspruch in der Besonderheit des Begriffes, der das Subjekt bildet, so dass nun in der letzten und vollendeten Art des Urtheils die drei Momente des Begriffes hervortreten und dadurch den Uebergang zum Schlusse bahnen. Wie verhält sich denn das Wesen des alten Namens zu den neuen Bedeutungen? In dem Namen des problematischen Urtheils ist der zweifelhafte Erfolg einer Streitfrage, in dem apodiktischen die Nothwendigkeit des Beweises angedeutet. Behauptung (Assertion), Frage, Beweis erstrecken sich über das ganze Gebiet der Erkenntniss, und es ist gar kein Recht vorhanden, diese in dem weitern Sinne der Modalität ausgeprägten Namen allein für den beschränkten Gebrauch eines nach dem Begriffe richtenden Urtheils in Anspruch zu nehmen. Stempel und Gehalt dieser Wörter haben einen andern Werth. Ist denn die Sprache so arm, dass man nur aus den unrechtmässigen Spolien wohl begründeter Namen die Bezeichnungen neuer Begriffe entnehmen kann? Die übrigen Wissenschaften wachen sorgsamer, dass keine Sprachverwirrung entstehe. Die Logik, die sich nicht sogleich, wie etwa die Naturwissenschaften, an der Anschauung eines festen und fertigen Objektes zurechtfinden kann, die Philosophie, die alles in die innere und selbstthätige Erzeugung der Begriffe setzen muss und an den Namen den einzigen äussern Halt hat, sollte den Besitzstand der wissenschaftlichen Sprache um so heiliger halten. Soll und will man sich denn durch die Namen verstehen oder missverstehen?

Wir fragen weiter nach der immanenten Nothwendigkeit, die die Entwickelung in Anspruch nimmt. Indem die Dialektik die Formen verknüpft, schürzt sie im Wesentlichen folgende Knoten.

Sie geht vom Unmittelbaren aus und befreit sich durch die Vermittelung zum selbstbestimmten Ganzen; sie beginnt daher mit dem Urtheil der zufälligen sinnlichen Qualität und vollendet sich in dem apodiktischen Urtheil, das, auf das Ganze des Begriffes gerichtet, ein nothwendiges Band des

Subjekts und des Prädikats darstellt. Dieser Gang vom Unmittelbaren und Zufälligen zum selbstbestimmten und nothwendigen Ganzen, vom Aeusserlichen zur eigenen Freiheit ist der allgemeine Verlauf der Dialektik, wenn sich auf einem bestimmten Gebiete der Begriff einer Sache entwickelt.

Das Unmittelbare — ein durch und durch logisches Wort — verbirgt die Anschauung, die die Logik des reinen Gedankens noch nicht kennen kann, und giebt da den logischen Schein her, wo in der That die Wahrnehmung gemeint ist. Das Unmittelbare hat seinen logischen Gehalt nur in der Verneinung der logischen Vermittelung. Wenn man aber bei dieser Bestimmung der Dialektik auf den bejahenden Begriff dringt, so taucht alsbald aus dem Hintergrunde einer vorausgesetzten Gedankenmasse eine Vorstellung hervor, die sonst der Logik des reinen Denkens fremd sein muss. Es ist dies nicht eine der Dialektik aufgebürdete Folgerung, sondern tritt in stillschweigend eingelegten Erklärungen deutlich hervor. So heisst es ausdrücklich:[1] „Das unmittelbare Urtheil ist das Urtheil des Daseins; das Subjekt in einer Allgemeinheit als seinem Prädikate gesetzt, welches eine unmittelbare (somit sinnliche) Qualität ist.“ Woher denn das Sinnliche in einer logischen Entwickelung, die voraussetzungslos nur in dem vom Sinnlichen befreieten Gedanken sich zu bewegen versprochen hat? In dem vorgeschobenen Begriff des Unmittelbaren liegt hier, wie an so vielen Stellen, die Täuschung der reinen voraussetzungslosen Dialektik. Wer ihn ruhig auflöst, wird finden, dass es nur ein verneinender Begriff ist („nicht mittelbar“). Ein solcher hat aber nur Halt, inwiefern er sich mit einer fremden, aber festen Masse zu verschmelzen weiss.[2]

Der Anfangspunkt werde indessen zugegeben, die unlogische, aber breite Grundlage des Sinnlichen. Die Rose ist roth. Das Einzelne ist allgemein.[3] Wie führt dieser erste

[1] Encyklopaedie §. 172. [2] Vgl. oben Bd. I. S. 68 ff.

[3] In der Encyklopaedie §. 172 heisst es vielmehr als Ausdruck dieses positiven Urtheils: das Einzelne ist ein Besonderes. Woher diese Abwei-

Stand der Sache weiter? Vielmehr, heisst es, ist ein solches unmittelbares Einzelne nicht allgemein. Das Subjekt, unmittelbar für sich seiend, ist das Gegentheil der abstrakten Allgemeinheit. Mithin folgt dem positiven sogleich das negative als die höhere Wahrheit. Zunächst muss bemerkt werden, dass im Einzelnen kein negatives Urtheil so entsteht, wie es hier im Allgemeinen abgeleitet ist. Sonst müsste aus dem Urtheil „die Rose ist roth" das Urtheil hervorgehen „die Rose ist nicht roth." Das negative Urtheil hat gerade seinen Rückhalt in einem andern positiven. Inwiefern eine positive Bestimmung gegen eine andere positive, die man versuchte, Einspruch thut, entsteht das negative Urtheil als die Abwehr, die das positive Urtheil leistet.[1] So begründet sich das negative Urtheil in allen Wissenschaften. Man vergleiche nur den ausgedehnten Gebrauch im indirekten Beweise, wo ein fester Satz oder die Verkettung des Ganzen eine versuchte positive Behauptung in einem negativen Urtheil zurückweist. Weil gerade eine bestimmte Verallgemeinerung anerkannt ist (die Rose ist roth), muss eine andere verneint werden (die Rose ist nicht weiss). Wenn nun kein einzelner Fall eines entstehenden negativen Urtheils der allgemeinen dialektischen Entwickelung entspricht: so hat dadurch das Allgemeine aufgehört, in demselben Sinne wie die Zahl aufhört, wenn sie keine Einheiten mehr unter sich begreift. Das Allgemeine schwebt nur noch wie ein beziehungsloser Process hoch über das Einzelne weg.

Aber auch in diese Höhe müssen wir dem Allgemeinen folgen. Die Rose ist roth. Das Einzelne ist allgemein. So lautet die Prämisse, aus der sogleich das Gegentheil hervorspringt: das Concrete ist nicht abstrakt, das Einzelne ist nicht allgemein, also die Rose ist nicht roth. Was bedeutet aber der umfassende Ausdruck des positiven Urtheils: „das Einzelne ist

chung der Encyklopaedie von der Logik? Der Unterschied ist merkwürdig, für unseren Zweck indessen ohne Einfluss.

[1] Vgl. oben Abschnitt XII. die Verneinung.

allgemein?" Der Sinn kann doppelt sein. Einmal das Einzelne ist allgemein, inwiefern es Thätigkeiten, Eigenschaften entwickelt, die andere Einzelne auch entwickeln. In diesem Sinne des Gemeinsamen widerspricht das Allgemeine dem Einzelnen nicht. Indem das Ding thätig ist, tritt es aus der Vereinzelung in die gemeinsame Welt hinaus und muss insofern allgemein sein. Zweitens kann das Einzelne auch daher allgemein heissen, weil die Bestimmung des Prädikats in jene Gemeinschaft des Denkens und Seins zurückgeht, die dem Begriffe überhaupt zum Grunde liegt. Auch in diesem Sinne, dass das Einzelne in einem gedachten Begriffe wurzele, widerspricht das Allgemeine dem Einzelnen nicht. Aber auf dieser Stufe des Unmittelbaren und Sinnlichen wird diese Bedeutung zu entfernen sein. Worauf beruht denn nun noch der dialektische Fortschritt? „Das Einzelne ist allgemein. Aber das Einzelne ist nicht allgemein; näher, solche einzelne Qualität entspricht der concreten Natur des Subjekts nicht." Die ganze Bewegung liegt in einem willkürlichen Wechsel der Vorstellung. Das Einzelne hat sich nach dem Inhalt des positiven Urtheils offenbart. Wir sprechen es aus: das Einzelne ist allgemein. Sogleich aber zieht man das Einzelne in sich zurück und beschliesst den Begriff des Einzelnen gewaltsam in sich selbst, so dass nun seine Offenbarung des Allgemeinen als ein weiter treibender Widerspruch erscheinen muss. Die Betonung verräth dies Wechselspiel. Zunächst heisst es: das Einzelne ist a l l g e m e i n; sodann: aber das E i n z e l n e ist nicht allgemein. Man sollte eine solche gemachte Schwierigkeit am wenigsten im Laufe einer Entwickelung erwarten, die gerade davon ausgegangen ist, dass alle Dinge ein Urtheil sind, d. h. „einzelne, welche eine Allgemeinheit in sich sind."[1]

Das negative Urtheil steigert sich zur Negation des Urtheils selbst. Im identischen Urtheil ist die Beziehung des Subjekts und Prädikats leer, im unendlichen widersinnig. So zer-

[1] Encyklopaedie §. 167.

fällt das Urtheil des Daseins; es hat sich selbst aufgehoben, und die Bestimmungen des Urtheils werden in sich reflektirt. Daher entstehen die Reflexionsurtheile, das singuläre, partikuläre, universelle Urtheil.

Dieser Uebergang von dem Urtheil des Daseins zum Urtheil der Zusammenfassung ist eigenthümlich. Wir kennen das in dem ganzen Umfang der übrigen Dialektik kein Seitenstück. Sonst versöhnt das dritte Moment den Satz und Gegensatz, und es lässt sich wenigstens im Allgemeinen verstehen, wie aus dieser positiven Vermittelung eine neue Begriffssphäre hervorspringen soll. Es lässt sich z. B. denken, wie aus dem das Sein und Nichtsein verschmelzenden Werden das Dasein geboren werde. In dem dritten Moment wird sonst immer ein lebendiger Keim hinterlassen, der in den nächsten Begriffen aufschiesst und reift. Ist das in unserem Falle geschehen? Das identische Urtheil ist hohl, das unendliche hat den Sinn alles Urtheilens verleugnet. Der vorige Cyklus schliesst also nicht im dritten Momente ab, sondern „zerfällt" in sich selbst. Wo ist hier auch nur das Rudiment eines Keimes, auch nur der Ansatz eines neuen Anfanges, auch nur die Möglichkeit einer Wiedergeburt? Auf den Trümmern des Urtheils des Daseins soll sich das Urtheil der Reflexion erheben. Wenn es heisst, dass sich das Urtheil des Daseins aufgehoben hat, so ist dies Aufheben eingestandener Massen ein „Zerfallen," so dass man hier keineswegs, wie doch sonst behauptet wird, im Aufheben noch etwas Aufbewahrendes erblicken kann. Es kommt noch Eins hinzu. Im natürlichen Leben der sich knüpfenden und lösenden Begriffe kommen solche unendliche Urtheile, wie z. B. der Geist ist nicht sauer, ist kein Tisch u. s. w., so gut wie gar nicht vor. In dem gewöhnlichen Denken gäbe es daher keinen Uebergang vom Urtheil des Daseins zu dem Urtheil der Reflexion. Ohne Wurzeln triebe die zweite Form hervor. Indessen bescheiden wir uns. Die originale Dialektik wird sich um den hinschlendernden Gang des vulgären Denkens nicht kümmern.

Wir geben diesen Uebergang, obwol wir ihn nicht verstehen, einstweilen zu und betrachten den weitern Fortschritt. Das singuläre Urtheil heisst: ein Dieses ist ein Allgemeines. Aber ein Dieses ist keine einem Allgemeinen angemessene Existenz. Daher ist vielmehr nicht ein Dieses ein Allgemeines; und es entsteht das partikuläre Urtheil: einige Dieses sind ein Allgemeines. Auch in dieser Form ist Subjekt und Prädikat noch unangemessen. Die Besonderheit (einige) erweitert sich daher zur Allgemeinheit — und zwar zunächst zur Allheit im universellen Urtheil. Der dialektische Trieb dieser Bewegung stammt daher, dass das Subjekt dem allgemeinen Prädikate der Zusammenfassung (nützlich, schwer, sauer, elastisch) nicht angemessen ist, und geht dahin beide auszugleichen. Das gesteigerte Prädikat der allgemeineren Relativität im Gegensatz der unmittelbaren Qualität ist zwar im Vorangehenden nicht begründet, aber wir nehmen es an, ohne es zuzugeben.

Folgt denn nun der Fortschritt? Im Einzelnen nimmer. Z. B. „diese Auflösung ist sauer" ist ein richtiges Urtheil. Aber nicht ein Dieses ist allgemein. Also einige Auflösungen sind sauer. Indessen da nun einige (Auflösungen) das Allgemeine sind, so hat sich die Besonderheit zur Allgemeinheit erweitert. Folglich alle Auflösungen sind sauer. So wenig diese Argumentation in diesem Falle richtig ist, so wenig ist sie es in irgend einem. Welche Ausdehnung ein Urtheil habe, ist sorgsam zu beobachten oder aus der Natur der einzelnen Sache zu beweisen, und lässt sich nicht durch eine darüber schwebende Allgemeinheit abmachen. So widerlegt sich die Auffassung in der Anwendung.

Aber auch die Theorie zerfällt in sich. Der Fortschritt geschieht, damit die äusserlichen Einzelheiten, die das Subjekt darstellt, der Allgemeinheit des Prädikats gleich werden. Ehe dies geschieht, sind Subjekt und Prädikat nicht angemessen. Aber es ist nur Schein, dass das Urtheil der Allheit dies Ziel erreiche. Das Prädikat bleibt immer allgemeiner und befasst noch verschiedene Arten unter sich. Hätte man z. B. als End-

punkt der Bewegung das Urtheil gewonnen: alle Metalle sind schwer, brauchbar etc.: so gehen die Prädikate doch weit über die Allheit dieser Einen Gattung hinaus.

Mit den Worten „Einige sind das Allgemeine; so ist die Besonderheit zur Allgemeinheit erweitert“[1] wird der Fortschritt eingeleitet. Was wir oben beim Uebergang des positiven in das negative Urtheil über den Begriff des Allgemeinen bemerkten, hat auch hier Statt. „Einige sind allgemein“ ist die Formel des partikulären Urtheils; aber der Begriff „allgemein“ hat dabei nicht die Bedeutung der Zahl (einige sind alle), noch kann man den Ausdruck zugeben „einige sind das Allgemeine,“ eine, wie es scheint, für den leichteren Uebergang untergeschobene Bezeichnung. „Einiges Dieses ist allgemein.“ Diese Erweiterung zum partikulären Urtheil soll dem Dieses widersprechen; denn einiges ist unbestimmt, dieses bestimmt; daher muss das Urtheil zur bestimmten Allheit übergehen, um dem Dieses angemessen zu sein. Dieser Beweis widerlegt sich von selbst. Wenn „einige Dieses,“ d. h. einige Substanzen, einige Dinge einen Widerspruch enthielten, der aufgehoben sein wollte: so wäre es auch ein Widerspruch Dinge zu zählen. Auch bezeichnet das partikuläre Urtheil meistens nichts Unbestimmtes, sondern einen bestimmten Theil der Sphäre, eine Art.

Die numerische Allheit bezeugt das Wesen des Geschlechtes. Daher geht das universelle Urtheil in ein Urtheil der Nothwendigkeit über, zunächst in das kategorische, das die Gattung ausspricht. Indem aber der Begriff des Subjekts sich in sich unterscheidet, ohne seine Identität einzubüssen, indem er sich daher zur Wirklichkeit von sich abstösst, entsteht das hypothetische Urtheil. Wird an dieser Entäusserung des Begriffes die innere Identität gesetzt, so ist das Allgemeine die Gattung, die in ihrer ausschliessenden Einzelheit identisch mit sich ist. Diese dritte Form, das disjunktive Urtheil, nimmt daher die Unterschiede der zweiten zur Einheit der ersten zusammen.

---

[1] Encyklopaedie §. 175.

Diese ganze Entwickelung hat die grösste Aehnlichkeit mit der Entwickelung der Substantialität, Causalität und Wechselwirkung.[1] Es bleiben aber dann ähnliche Bedenken, wie bei Kant. Sollte das disjunktive Urtheil die Einheit des hypothetischen und kategorischen darstellen, so müsste der Begriff, indem er sich im hypothetischen Urtheil von sich abstösst, Arten erzeugen. Denn es heisst ausdrücklich: „an dieser Entäusserung des Begriffes (welche das hypothetische Urtheil enthält) die innere Identität gesetzt" und es geht das disjunktive Urtheil hervor. Man kann aus einem disjunktiven Urtheil sogleich ein hypothetisches bilden, auf der Ausschliessung der Arten gegründet; aber nicht umgekehrt aus einem hypothetischen ein disjunktives. A ist entweder B oder C, also wenn A B ist, so ist es nicht C. Aber aus dem Satz: wenn A B ist, so ist es nicht C, folgt jene auf gleicher Linie stehende Beiordnung disjunkter Begriffe nicht; er stellt ein viel allgemeineres Verhältniss dar.

Das disjunktive Urtheil vollendet die angestrebte Ausgleichung des Subjekts und Prädikats, indem das eine Mal das Allgemeine als solches, das andere Mal der Kreis seiner sich ausschliessenden Besonderung gesetzt wird. Daher erscheint nun das Urtheil der Totalität. In dem assertorischen, problematischen und apodiktischen Urtheil ist der Begriff in seiner Totalität das Mass, um auszusprechen, ob das Subjekt mit ihm übereinstimme oder nicht. Da Hegel die Begriffe des Möglichen und Nothwendigen rein in der Sache suchte,[2] so musste er auch diese Formen anders stellen, als bisher.

Wir übergehen es, dass ein solches apodiktisches Urtheil eigentlich schon ein förmlicher Schluss ist, da es doch erst den Uebergang zum Schluss bahnen soll.

Eins muss besonders auffallen. Nach der ausdrücklichen Erklärung[3] soll das Urtheil nicht in subjektivem Sinne als eine Operation und Form genommen werden, die bloss im selbstbe-

[1] Encyklopaedie §. 150.
[2] Vgl. oben: die modalen Kategorien. Bd. II. S. 196 ff.
[3] Encyklopaedie §. 167.

wussten Denken vorkomme. „Da dieser Unterschied im Logischen noch gar nicht vorhanden ist, so ist das Urtheil ganz allgemein und alle Dinge sind ein Urtheil.“ Hiernach sollte das reale Urtheil, das die Seele der Dinge ist, entfaltet werden. Woher erscheinen nun auf diesem geraden Wege solche Seitensprünge, wie das identische Urtheil, das keinen Inhalt hat, das unendliche Urtheil, das widersinnig ist und daher kein Urtheil der Sache sein kann, und das problematische Urtheil, das doch als blosse Versicherung, als subjektive Partikularität[1] wörtlich bezeichnet wird? Mag man für das unendliche Urtheil eine Wirklichkeit in der Sphäre der Freiheit (im Verbrechen) aufsuchen,[2] schwerlich giebt ihm das ein Recht zu einer Stelle in der Entwickelung der Urtheilsformen der unmittelbaren, „somit sinnlichen,“ Qualität.

Das Grundgebrechen dieser ganzen Ableitung scheint darin zu liegen, dass die Formen nicht aus dem eigenthümlichen Zweck und Inhalt entwickelt werden, sondern sich für sich als Formen einander erzeugen sollen. Nicht der Inhalt soll die Form des Urtheils bilden, wie doch sonst Inhalt und Form eins sind, sondern die frühere Form soll die spätere aus sich heraussetzen, z. B. das positive Urtheil soll unmittelbar das negative hervorbringen, das partikuläre das universelle u. s. w. Blossen Formen wird ein Leben zugeschrieben, das sie nirgends haben. Eine solche Dialektik der Urtheilsformen ist nicht viel besser, als wenn man die Organe der Ortsbewegung, die Werkzeuge des Schwimmens, Fliegens, Gehens, Kriechens so ordnete und darstellte, dass das eine aus dem anderen entspringen sollte. Man könnte in der Vergleichung Verwandtschaft und Uebergänge ersinnen. Aber die Formen hätten doch einen anderen Ursprung. Sie stammen nicht in fortschreitendem Gange aus einander, und man wird sie nur begreifen, wenn man auf das Element sieht, für das sie bestimmt sind, auf den Leib, den sie bewegen sollen u. s. w. Solche Organe, vom Zweck des Inhalts

[1] Encyklopaedie §. 179. [2] Rechtsphilosophie §. 95.

erzeugt, sind auch die Urtheile, und vergebens pflanzt man mit gewaltsamer Phantasie, die man Dialektik nennt, den unselbständigen Formen eine selbständige Entwickelung ein.

Man versuche doch nach der Anweisung der dialektischen Zwischenglieder irgend ein Beispiel der untersten Stufe durch das Continuum aller Formen hindurch zur obersten Stufe des apodiktischen Urtheils zu erheben. Man halte sich dabei streng an die Vorschrift der dialektischen Gedankenwendungen, so dass sich nach den Andeutungen nicht bloss die allgemeine Form des Urtheils ändere, sondern ebenso der Inhalt des Prädikats vom sinnlichen Dasein zu Reflexionsbegriffen, von diesen zur Substanz des Dinges und endlich zum Richterspruch des Begriffes steigere. Wäre die allgemeine Entwickelung richtig, so müsste dieser Versuch im Einzelnen gelingen. Aber warum ist er denn nirgends ausgeführt? Wenn man mit ihm beginnt, empfindet man bald die Unmöglichkeit. Hier brechen die anscheinend haltbaren Gedanken des Ueberganges zusammen, wenn man auf sie fusst; dort ist der Zusammenhang von vorn herein abgeschnitten. Die ganze schwierige Ableitung bietet das eigenthümliche Schauspiel eines Allgemeinen, das kein Einzelnes unter sich begreift.

In Hegels Darstellung kreuzen psychologische Elemente die objektive Dialektik. Will man der psychologischen Entwickelung nachgehen, so wird man allerdings die Urtheile, die auf Erfahrung beruhen, von der Stufe der Wahrnehmung aus erst durch die Reflexion hindurch die Stufe des Begriffes erreichen sehen, aber sowol die positiven als negativen, sowol die singulären als partikulären, sowol die kategorischen als conjunktiven. Es sind diese drei Stufen diejenigen, welche sich vorwiegend in der Modalität darstellen. Dann wird aber die ganze Eintheilung anders ausfallen, als bei Hegel, und man wird weder das positive und negative Urtheil nur der Unmittelbarkeit, noch das universelle nur der Reflexion, noch das kategorische und hypothetische nur der Nothwendigkeit zuweisen können, und man wird genöthigt sein, die Arten, welche

Hegel unter den Begriff stellte, in dem Sinne, wie er sie nahm, fallen zu lassen. Die Urtheile der Unmittelbarkeit (unpassend Urtheile der Qualität genannt), der Reflexion und des Begriffes bekommen darnach eine andere Bedeutung und ihren Zusammenhang im subjektiven Geiste. Hegel hat in seinem System des Urtheils Logisches und Psychologisches zusammengeschweisst.

XVII. DIE BEGRÜNDUNG.

1. Das einzelne Urtheil blitzt aus dem Begriff hervor, wie ein einzelner Strahl. Da es eine lebendige Thätigkeit darstellt, so erregt es in dem Masse, wie eine Thätigkeit die andere erregt, andere Urtheile. Das Urtheil wirkt, wie die Thätigkeit, erzeugend, begründend, und nach dieser Seite hin hebt es selbst seine Vereinzelung auf.

Das Urtheil reift, indem es durch die modalen Stufen durchgeht. Das problematische und das apodiktische Urtheil, auf den Bedingungen ruhend, deuten schon in ihrer Form an, dass sie eine Begründung voraussetzen. Die Thätigkeit der Substanz wird durch eine fremde Ursache erregt und bedingt; das Urtheil durch einen fremden Grund.

So wird das Urtheil in den begründenden Zusammenhang zurückgegeben, und es sucht das höhere Ganze, in dem es als ein Glied seinen Bestand hat.

Das Urtheil wird klar, indem es sich isolirt, aber es wird fest, indem es sich verkettet.

2. Die nothwendige Begründung geschieht aus einem Allgemeinen, wie oben erhellte: denn nur aus dem lebendigen Allgemeinen, in welchem sich Denken und Sein berühren und durchdringen, geht das Nothwendige hervor.

Selbst das einzelne Urtheil, das nur die gegebene That-

sache als ein Resultat der Wahrnehmung ausspricht, fusst schon mitten im Einzelnen auf dem Allgemeinen, ehe es überall noch eine Begründung sucht. Denn die Sinne, die das Organ des Einzelnen sind, verhalten sich allgemein, indem ihre Kraft ein ganzes Gebiet von Objekten umspannt, und sie selbst das Element der Bewegung in sich tragen,[1] durch welches sie dem allgemeinen Denken zugänglich sind. Soll das einzelne Urtheil der sinnlichen Wahrnehmung, das noch die ganze Wandelbarkeit des Subjektiven in sich trägt, bewährt werden: so geschieht es durch Mittel, die aus dem Allgemeinen entworfen werden. Die beobachtenden Wissenschaften, die die einzelnen Urtheile feststellen, haben aus einer Skepsis der Genauigkeit eine eigenthümliche Logik der Sinne herausgebildet. So wird z. B. die Erkenntniss der Wärme nicht dem schwankenden Gefühl überlassen, sondern sie wird an das Thermometer oder Pyrometer verwiesen. Die entscheidende Beobachtung fällt nun nicht dem unbestimmten Lebensgefühl anheim, sondern dem schärferen Sinn des Gesichts. Die Möglichkeit einer solchen Uebersetzung aus dem Subjektiven ins Objektive stammt aus dem Gedanken des Allgemeinen. Wenn die Sinne bewaffnet werden, um die unbestimmte Wahrnehmung zu bestimmen, so geschieht es aus dem Allgemeinen heraus. Das Mikroskop und Teleskop gründet sich auf eine Einsicht in die allgemeine Natur des Gesichts und des Lichtstrahls. Die Wissenschaft wird aus dem Allgemeinen heraus so objektiv, dass sie selbst die Täuschung, z. B. das doppelte Bild des einfachen Gegenstandes in der doppelten Strahlenbrechung einiger Krystalle, zu ihrem Gegenstande macht. Die Zeit fällt nur in den innern Sinn; aber da sie die Zahl der Bewegung ist, zwingt der Geist sie aus diesem allgemeinen Gedanken in das Reich der äussern Beobachtung hinein, wie in der kunstreichen Uhr geschieht u. s. f. Wenn in der Geschichte oder in der Ueberlieferung der Litteratur das Einzelne schwankt, so tritt die Kritik

[1] Vgl. oben Bd. I. S. 234 ff.

mit ihrem allgemeinen Urtheil hinzu. In diesen wenigen Beispielen stellt sich die Thatsache der Wissenschaft hinreichend dar, dass die Bewährung des einzelnen Urtheils als einzelnen auf einem Allgemeinen ruht. Die subjektive Wahrnehmung wird durch die Gewandtheit des allgemeinen Gedankens objektivirt. So offenbart sich die allgemeine Naturim Einzelnen. Das Allgemeine lässt überhaupt das Einzelne nicht fahren, sondern führt es zu sich zurück.

Wenn nun die Begründung aus dem Allgemeinen stammt, — woher wird denn das Allgemeine begründet?

Ein letztes Princip liegt in dem Allgemeinen selbst. Wir berufen uns auf die ganze vorangehende Untersuchung über die Principien und den Grund. Aber für die menschliche Erkenntniss darf etwas anderes nicht übersehen werden. Die Nothwendigkeit schliesst die Allgemeinheit der Thatsache in sich. Die Macht des Grundes stellt sich in der allgemeinen Erscheinung äusserlich dar, und diese lässt sich ohne jene nicht begreifen. Wenn daher das Allgemeine ein ausschliessendes Eigenthum des Nothwendigen ist, so lässt sich von der allgemeinen Thatsache auf den Grund zurückschliessen. In diesem Falle fliesst das Allgemeine aus der Beobachtung.

3. Es ist schon oben[1] gezeigt worden, dass das Allgemeine als Grund und als Thatsache muss unterschieden werden. Je nachdem die Methode das eine oder das andere zum Ziel oder zum Anfang hat, wird sie verschieden sein.

---

[1] S. oben Abschn. XIII. modale Kategorien. Bd. II. S. 179 ff. Dort ist schon dem Missverständnisse (Ueberwegs Logik. 1857. §. 101. S. 263 ff.) vorgebeugt, als ob das Allgemeine der Thatsache bedeuten wolle, dass es, wie sonst die Thatsachen, immer aus der Erfahrung gezogen sei. Der mathematische Satz, dass alle ebenen Dreiecke die Winkelsumme gleich zweien rechten haben, spricht, obwol bewiesen, ebenso ein Allgemeines der Thatsache aus, als der empirische: alle Menschen sind sterblich. Der mathematische Satz sagt in dieser seiner Form nur aus, was ist, und nur als solches ein Allgemeines der Gattung. Im Gegensatz gegen ein Allgemeines, das mit anderen als Grund schafft, ist es als ruhendes Allgemeines, nur aussprechend, wie sich alle Individuen einer Gattung in Wirklichkeit verhalten, ein Allgemeines der Thatsache genannt worden.

Die Induction summirt aus dem Einzelnen die Thatsache des Allgemeinen; der Syllogismus schliesst aus der Thatsache des Allgemeinen das Einzelne. Das analytische Verfahren sucht aus der gegebenen Erscheinung den allgemeinen Grund; das synthetische construirt aus dem allgemeinen Grunde die Erscheinungen als Folge.

4. Zur Erläuterung dieser vier Weisen der Begründung diene vorläufig Folgendes.

Der Gegensatz, der zunächst die Eintheilung beherrscht, so dass theils vom Einzelnen zum Allgemeinen, theils vom Allgemeinen zum Einzelnen der Weg genommen wird, ist kein anderer, als der alte Gegensatz, in dem sich die höchste Differenz des Denkens und Seins näher bestimmt hat, und der mit geringer Veränderung des Gedankens bald Gesetz und Erscheinung, bald Inhalt und Umfang, bald Begriff und Anschauung heisst. Die Begründung, die beide durchdringen soll, hebt von dem einen an und geht zum andern hin, oder umgekehrt.

5. Das analytische und das inductorische Verfahren, die beide von der gegebenen Erscheinung ausgehen, fallen nicht schlechthin zusammen. Während das analytische Verfahren die Erscheinung zerlegt oder durcharbeitet, um in der Erscheinung den hervorbringenden Grund zu ergreifen, belässt die Induction das Einzelne, wie es ist, und fasst es nur in seiner Gemeinsamkeit zusammen, um die Allgemeinheit der Erscheinung zu entwerfen. Wenn z. B. die empirische Grammatik aus einzelnen Fällen die Regel zusammensucht (etwa, dass *ut*, damit, den Conjunktiv regiere): so verfährt sie inductorisch; wenn sie aber den Grund dieser allgemeinen Erscheinung sucht (etwa in der Uebereinstimmung des Begriffes der Conjunktion und des Begriffes des Modus, da beide zunächst die Möglichkeit des Gedankens bezeichnen): so verfährt sie analytisch. Die Induction bereitet die Analysis vor, da die allgemeine Thatsache ein Ausdruck des nothwendigen Grundes ist.

6. Ueber den logischen Werth der Induction soll hier

nicht weitläufig gesprochen werden.[1] Allerdings kann sie sich für sich zu keinem Ganzen abschliessen und bleibt dem Zufall einer widersprechenden Erfahrung offen, und ihre Allgemeinheit ist daher unvollständig, eigentlich nichts als die grössere oder kleinere Summe der beobachteten Erscheinungen. Allerdings setzt die Induction schon ein Allgemeines voraus, unter dessen Führung sie steht und für dessen Zwecke sie arbeitet: und sie ist daher für sich rathlos. Aber dessenungeachtet ist sie von weitgreifender Bedeutung. Mag ihr Ergebniss nicht schlechthin begründet sein, dennoch begründet es andere davon abhängige Urtheile, wenn auch auf keinem sicherern Boden, als sie selbst hat. Ihr Ergebniss ist provisorisch, aber es ist ein Uebergang zu einem festen Besitze. Die äussere Allgemeinheit vertritt die Stelle der gedachten und durchschaueten; und sie beherrscht dergestalt das Denken, dass viele merkwürdige Erfindungen der Erfahrung auf ihr ruhen, während die Einsicht in den Vorgang erst spät der geschickt benutzten Thatsache folgt. Die Induction ist die Sammlerin der Erfahrung, die der Erforschung die Aufgabe stellt. Die apriorischen Wissenschaften kennen keine eigentliche Induction: wo sie sie anwenden, vertlicht sich mit ihr eine Deduction, ein synthetisches Verfahren.[2] Aber die empirischen Wissenschaften verdanken ihr den ganzen festen und vollen Inhalt, auf den sie stolz sind.

7. Der Syllogismus ist mehr als eine blosse Umkehrung der Induction, obgleich er ihr sonst in seiner Richtung gegen-

[1] Vgl. unter andern Heinrich Ritter Abriss der philosophischen Logik. 2. Aufl. 1829. S. 102 ff. E. F. Apelts Theorie der Induction 1854 ist durch die Beispiele aus der Geschichte der Wissenschaften lehrreich, wenn auch die Voraussetzungen der Theorie in manchen Punkten zweifelhaft sind.

[2] So z. B. in der sogenannten vollständigen Induction des binomischen Lehrsatzes. Die Vollständigkeit, die der Natur der Induction fremd ist, stammt darin aus dem allgemeinen Gesetz der Zahlenreihe, also nicht aus der Induction. Vgl. Drobisch neue Darstellung der Logik. Zweite Auflage. S. 222 ff. Kästner über die geometrischen Axiome in Kästners und Klügels philosophisch-mathematischen Abhandlungen. S. 57 f.

übersteht. Der Unterschied liegt darin, dass die allgemeine Thatsache von der Induction zwar erstrebt, aber nie erreicht wird, der Syllogismus dagegen seinen Obersatz als schlechthin allgemein behaupten muss, falls er nicht völlig scheitern will. Ist es denn aber richtig, die Basis des Syllogismus als eine blosse allgemeine Thatsache zu bezeichnen? Es ist mit diesem Ausdruck keineswegs gemeint, dass die Thatsache, von der der Schluss ausgeht, nur zu einer zusammengenommenen Allgemeinheit aufgesammelt sei. Es wird ein Gesetz ausgesprochen, welches da ist. Woher es stammt, bleibt dahingestellt. Zwar wird es das kurze Resultat einer innern Begründung sein, wenn es das Recht haben soll, über das Einzelne überzugreifen; aber für die Subsumtion kommt lediglich die allgemeine Thatsache in Betracht. In dem Schluss z. B., dass in allen Dreiecken und daher auch in dem rechtwinkligen die Summe der Winkel gleich zwei rechten sei, ist der Obersatz: in allen Dreiecken ist die Summe der Winkel gleich zwei rechten, nur als eine allgemeine Thatsache ausgesprochen. Da jedoch das Gesetz aus der Entstehung des Dreiecks selbst abgeleitet wird, so hat es eine ganz andere Bedeutung, als die allgemeine Thatsache der Induction. Diese ruht auf beschränkter Beobachtung, jene auf unbeschränkter Einsicht in das Wesen und Werden des Dreiecks. Vom Schlusse soll der nächste Abschnitt insbesondere handeln.

8. Syllogismus und synthetische Methode stimmen darin überein, dass sie beide vom Allgemeinen ausgehen, und werden daher sehr häufig für dieselbe Weise des Verfahrens erklärt. Der Unterschied erhellt jedoch bald, wenn man das Allgemeine als Thatsache und als Grund unterscheidet.[1] Jenes Verfahren hat bloss die Macht einer äusserlichen Subsumtion, dieses die Kraft einer fortbildenden Erzeugung. Der Syllogismus bewegt sich innerhalb desselben Geschlechts; die Synthesis kann für den Gedanken neue erzeugen. Der Syllogismus enthält in

[1] S. oben Abschnitt XIII. modale Kategorien. Bd. II. S. 179 ff.

dem allgemeinen Gesetze des Obersatzes den ganzen Grund der Subsumtion; die Synthesis hebt zunächst nur Eine Bedingung hervor, die sie mit andern verbinden muss, um als Grund Neues hervorzubringen. Der Obersatz des Syllogismus kann nicht fort und fort durch einen Syllogismus begründet sein; sonst verfallen wir in eine unendliche Reihe von Vor- und Nachschlüssen und finden nirgends einen bestimmten Halt. Die erste erzeugende Thätigkeit, welche in sich selbst gewiss ist, geht dem ruhenden, in sich abgeschlossenen Gesetze des Obersatzes voran. Der Uebergang zu dem Begriff eines neuen Geschlechtes, die Thätigkeit, die nach einem innern Zusammenhang die Geschlechter in neue Gestalten überführt, liegt jenseits des Syllogismus, dessen Macht nur formal ist, nicht real, wie die Synthesis.

Wenn der Schluss ausgebildet wird: in allen Dreiecken ist die Summe der Winkel gleich zwei rechten, das rechtwinklige Dreieck ist ein Dreieck, also ist in dem rechtwinkligen Dreieck die Summe der Winkel gleich zwei rechten: so wirkt das Allgemeine nur in seiner Herrschaft über Gegebenes und Fertiges. Wenn hingegen derselbe Satz dazu angewandt wird, die Grösse eines regelmässigen Polygonwinkels zu berechnen: so wirkt er hervorbringend (synthetisch), indem er mit der ursprünglichen durch keinen Syllogismus bedingten Construction verschmilzt, die das Vieleck in regelmässige Dreiecke zerlegt und wieder daraus zusammensetzt. In jenem ersten Falle bleibt das Verfahren innerhalb der Sphäre desselben Begriffes, in dem andern erzeugt er Neues. Die Geometrie ist wegen ihrer streng syllogistischen Beweise berühmt. Sie verwandelt die Elemente der raumerzeugenden Bewegung in allgemeine Sätze und giebt dann jedem Fortschritt den Schein einer rein syllogistischen Subsumtion. Man bemerkt indessen leicht die synthetischen Bestimmungen, die neben dem Syllogismus herlaufen. Drobisch[1] hat beispielsweise den Beweis für den

[1] Neue Darstellung der Logik. Anhang. 2. Aufl. 1851. S. 209 ff

Lehrsatz: dass Parallelogramme auf einerlei Grundlinie und zwischen denselben Parallelen an Flächeninhalt einander gleich sind, auf eine belehrende Weise zergliedert und die verschlungene Schlussreihe in ihre einfache Unterordnung aufgelöst. Syllogismus folgt auf Syllogismus. Aber die synthetischen Elemente wirken durch alle Syllogismen hindurch; es sind zunächst die ersten Grundsätze der Construction, dann die Theilung des Parallelogramms in Dreiecke und die Zusammenlegung desselben aus den Dreiecken, endlich das Decken zur Erkenntniss der Congruenz, das auf einer freien Uebertragung der Figur im gleichgültigen Raume beruht. Es lässt sich der Unterschied des unterordnenden Syllogismus und der erzeugenden Synthesis an manchen Beispielen nachweisen. Wenn die Bedingungen der Aehnlichkeit der Dreiecke auf die kleineren Dreiecke angewandt werden, die im rechtwinkligen durch das von der Spitze gefällte Loth entstehen: so geht die Aehnlichkeit derselben unter sich und mit dem umschliessenden Dreiecke rein durch den Syllogismus hervor.[1] Wenn hingegen dasselbe Gesetz der Aehnlichkeit benutzt wird, um daraus mit Hülfe der Proportionen und Gleichungen und durch Substitution gleichgeltender Werthe trigonometrische Formeln abzuleiten, und wiederum vermöge dieser neue Dreiecke zu bestimmen oder höhere Gleichungen zu lösen, oder wenn dasselbe Gesetz der Aehnlichkeit benutzt wird, um die Grundeigenschaft der Parabel, dass die Abscissen sich wie die Quadrate der zugehörigen Ordinaten verhalten, am Kegel zu beweisen: so wirkt dasselbe Allgemeine als Glied einer Entwickelung; und es wird in den einzelnen Fällen leicht sein, die in die Syllogismen schöpferisch eingreifende Construction oder Combination aufzufinden. Je weiter sich der Gegenstand von dem einfachen, apriorischen Elemente der mathematischen Betrach-

[1] Wenn zwei Dreiecke unter einander gleiche Winkel haben, so sind die Dreiecke ähnlich; die drei betreffenden Dreiecke haben unter sich gleiche Winkel; also sind sie ähnlich.

tung entfernt, je mehr die Bestimmungen empirisch verwachsen, desto mehr überwiegt das synthetische Verfahren den Syllogismus. Man versuche nur, wenn man ein individuelles Factum der Geschichte begreifen will (und allerdings begreifen wir es aus dem Allgemeinen), die syllogistische Form. Auf andere Weise wirkt der Zweck, der in sich allgemein ist, nicht unmittelbar syllogistisch, aber synthetisch.

Da das Allgemeine des Grundes in dem Allgemeinen der Thatsache seinen äussern Ausdruck hat, und dieses aus jenem, wie der Umfang aus dem Inhalt, hervorspringt: so geht das syllogistische Verfahren dem synthetischen als seine äussere Darstellung schützend zur Seite. Aus der breiten Basis des Allgemeinen spitzen sich die Gedanken zu, bis sie mit dem Punkt der Spitze den einzelnen Punkt erreichen, der begründet werden soll. Der allgemeine Geist wird darin selbst zur Sache. Der Gedanke ist sich selbst seiner Strenge bewusst und darin für sich zunächst sicher. Will er aber das Ergriffene sich oder Andern darstellen, so dienen die bindenden unterordnenden Syllogismen, den unsichtbaren Gang des Gedankens sichtbar darzustellen und aus derselben Breite der ersten Allgemeinheit den letzten Punkt zu ergreifen. Der individuelle Blick der Synthesis verhält sich zur syllogistischen Abwickelung, wie das Augenmass zur Messkette. Jene unmittelbare Verknüpfung ist gleichsam die von den Principien her schöpferisch fortgesetzte Gemeinschaft des Denkens und Seins, die That des Genius; aber sie muss sich für die eigene Gewissheit und die fremde Anerkennung der Vermittelung unterwerfen. Nur so entsteht der sichere Gemeinbesitz der Wissenschaft.

9. Das analytische und das synthetische Verfahren sind in dem Punkte, von dem sie ausgehen, und in der Richtung, welche sie verfolgen, so deutlich unterschieden, wie Gegensätze überhaupt. Aber die Sonderung ist schwerer, wenn man sie im Fortgang beobachtet. Sind sie auch da geschieden, und können sie beide einsam für sich, das eine ohne das andere, ihren Weg fortsetzen und ihr Ziel erreichen?

Das analytische Verfahren sucht aus den gegebenen Erscheinungen den gestaltenden Grund, das synthetische entwirft aus dem ergriffenen Grunde die Erscheinungen. Wir werden daher als ein analytisches Element zu betrachten haben, was nur aus der Erscheinung, als ein synthetisches, was nur aus dem Grunde kann verstanden werden.

Die Mathematik hat mit methodischem Scharfsinn die Analysis und Synthesis zuerst unterschieden und den übrigen Wissenschaften für verwandte Verhältnisse die Namen geliehen, die zunächst auf die äussere Anschauung der Raumgrösse gehen. Man bezeichnet mit Recht die Arithmetik, die aus der Entstehung der Zahl durch Zusammenfassung alle Gesetze der Operationen ableitet und aus dem Grunde der Sache heraus thätig ist, als synthetisch.[1] Die Algebra verhält sich in ihrer Richtung analytisch, da sie die Gleichung wie ein Gegebenes als möglich setzt und ihre Wurzeln sucht, also die Gründe, welche der Gleichung genügen. Euklides Elemente, von den einfachsten Gründen ausgehend und durch die Construction zu den ausgebildeten Figuren fortschreitend, verfahren synthetisch, seine Data analytisch. Der Gang der Erfahrungswissenschaften ist analytisch, der speculativen synthetisch. So stellt sich das Verhältniss im Allgemeinen, wenn man den Anfang und die Richtung dieser Disciplinen ins Auge fasst.

10. Wir verfolgen zunächst den analytischen Weg, um zu sehen, ob er für sich zum Ziele führe.

Was nöthigt den Geist, die Erscheinungen zu überschreiten? was giebt ihm überall die Richtung auf den Grund, aus dem sie herstammen? In der That offenbart sich in der Richtung des Analytischen ein synthetisches Element. Nur weil die Natur des Geistes selbst schöpferisch ist, nur weil er Erscheinungen von ähnlichem Wesen hervorbringt, sucht er den

---

[1] Vgl. indessen Hegel Logik III. S. 282, der die Bedeutung des Analytischen auf das Identische beschränkt und die Arithmetik trotz der Gesetze, die sie mit der Sache selbst erzeugt, eine analytische Wissenschaft nennt.

hervorbringenden Grund. Sonst würde er, wie das Thier die Wiese abweidet, ruhig die Gegenwart hinnehmen und nichts weiter suchen.

Schon die Wahrnehmung selbst, die nicht Gegebenes passiv aufnimmt, sondern der empfangenen Anregung nachschafft, könnte von einer Seite synthetisch heissen; denn die Erscheinungen werden zu einem Ganzen vereinigt. Die Beobachtung ist in ihrer innersten Natur synthetisch; denn sie ist nur Beobachtung, inwiefern sie, vom Allgemeinen geleitet, auf das Wesentliche gerichtet ist. Die Wahrnehmung würde wie auf der weiten unterschiedslosen Wasserfläche hingleiten, und nichts würde sich darüber hervorheben, wenn nicht die Beobachtung das Wesentlichere in der Sache ahnete und verfolgte. Die Analysis zergliedert die Erscheinungen; aber um die Glieder zu treffen, muss sie ihre Bedeutung errathen und wiederum nach dem Wesen unterscheiden. So ist der erste Schritt des analytischen Verfahrens schon synthetisch; denn das Wesentliche wird nur an den Bestimmungen des Grundes gemessen.

Soll sich die Wahrnehmung bewähren, so thut sie es durch allgemeine Betrachtungen, die hinzutreten. Die Sinnentäuschung veranlasst schon den gewöhnlichen Menschen, das im Kleinen zu üben, was im Grossen die Wissenschaft Hypothese nennt. Der Augenschein bestätigt sich oder widerlegt sich durch die Harmonie oder Disharmonie mit dem Ganzen der Wahrnehmung und den übrigen Merkmalen.

Der gegebene Stoff der Sinne wird in der Analysis verarbeitet und in Begriffe verwandelt. Das Zufällige wird abgestreift, das Bleibende und Beharrende aufgefasst. Dass in diesem das Wesentliche erscheine, ist eine synthetische Voraussetzung des Geistes.

Der analytische Begriff vollendet sich erst, wenn er den Grund in sich aufnimmt. Aber der Grund wird nur erfasst, indem sich eine Möglichkeit so fruchtbar erweist, dass sie die Erscheinungen, welche die Aufgabe der Analysis bilden, zu erzeugen vermag. Der Geist muss einen Punkt vorläufig ausbeu-

ten und gleichsam seinen logischen Ertrag voraussehen, ehe er ihn auch nur als problematischen Grund der gegebenen Erscheinungen einführt. Dieser Eingriff der Synthesis in die Analysis oder eigentlich diese Ergänzung der Analysis durch die Synthesis erscheint da am deutlichsten, wo der Grund in einen Zweck ausläuft, z. B. in der Analysis des Organischen. Indem der stetige Zusammenhang der wirkenden Ursache abreisst, der sonst den Schein einer ausschliessenden, allein thätigen Analysis giebt, müssen verschiedene Richtungen in eine Einheit des Gedankens verknüpft werden, die nur dem vorschauenden Geist zugänglich sein kann.[1] So endigt das analytische Verfahren mit einem synthetischen Moment.

Soll sich der Grund bewähren, so muss er sich synthetisch nach allen Seiten entfalten und sich mit den Erscheinungen, denen er genügen soll, messen. Diese letzte Vergleichung ist wiederum analytisch; aber sie ist erst möglich nach dem vollendeten Process der Synthesis. In der Hypothese, die dem analytischen Verfahren eigenthümlich ist, berühren sich Analysis und Synthesis auf das Innigste und sind bestrebt, sich einander zu regeln und auszugleichen. Die Analysis im stolzen Besitz der Thatsachen fragt die Synthesis, ob sie diese zu erzeugen und zu erschöpfen vermöge. Wo die Aufgabe der Analysis von der Synthesis noch nicht erreicht wird, fragt diese mit dem Uebergewicht des geistigen Grundes wiederum rückwärts, ob die Beobachtung und Zergliederung und demgemäss die Aufgabe von der Analysis richtig bestimmt sei. So schärfen sich beide Verfahren gegenseitig.

Es bleibt immer das Wesen des analytischen Verfahrens, dass es die feste Linie der Erscheinungen ziehe und dadurch der Ergründung Haltpunkte gewähre. Was ihm Werth giebt, ist nicht bloss die äussere Gewalt des Daseienden und Wirklichen; denn solche Schranken würde der Geist brechen, aber nicht anerkennen wollen. In den Thatsachen, die das analy-

---

[1] S. oben Abschnitt IX. Zweck.

tische Verfahren erforscht, erblickt die nachschaffende Synthesis die Signale, nach denen sie sich in ihren Bewegungen zu richten hat. Je sicherer die Punkte derselben bestimmt sind, desto schärfer ist die durchgehende Linie zu entwerfen, desto leichter und gewisser findet sich die Formel, die ihr genügt und den erzeugenden Grund enthält.

Die analytischen Wissenschaften bezeugen im Einzelnen, was eben im Allgemeinen dargestellt ist. Die Analysis rückt nur mit Hülfe der Synthesis vor; aber die Synthesis ist hier immer durch den Anfang und die Richtung der Analysis bestimmt.

In der analytischen Aufgabe der Geometrie wird das Geforderte vorläufig entworfen, und es wird gefragt, unter welchen Bedingungen ein solcher Entwurf aus dem Gegebenen heraus möglich werde. Die Auflösung des Entwurfes führt zu den Mitteln der Ausführung. Die vorläufige Construction, die Entdeckung der gegenseitigen Bezüge, die Verknüpfung mit den Mitteln sind darin synthetische Elemente. Wenn die Richtung der Gleichungen analytisch ist, indem die Wurzeln (die möglichen Gründe) gesucht werden sollen: so sind die Operationen für diesen Zweck — und zwar nicht bloss die Anwendung fremder trigonometrischer Formeln, sondern selbst die einfachsten Transpositionen und Eliminationen — synthetische Combinationen. Man löst zwar die Glieder nach einander ab, um den Werth des unbekannten auszuscheiden: aber die Mittel dieses analytischen Verfahrens sind synthetisch, aus dem allgemeinen Gesetz der Entstehung der Zahlen hergenommen.

Die Physik ist durch Induction und Analysis gross geworden. Aber erst die mathematische Synthesis vollendet ihre Theorien; und dass ihre Zergliederung in dem schöpferischsten Begriffe ende, beweisen ihre Resultate. Wenn wir etwa in der Optik hören, dass 458 Billionen Schwingungen des Aethers in einer Secunde und Wellen, deren 37640 auf einen Zoll gehen, die Empfindung einer rothen Farbe oder gar 727 Billionen Schwingungen das äusserste Violett hervorbringen: so wird niemand

in diesen ungeheuren Zahlen noch die Zergliederung des einfachen Roth oder Violett ahnen. Und doch sind sie aus den Interferenzphänomenen berechnet. Also sind sie durch Analysis gefunden? Die Voraussetzung der Wellenbewegung und die Erscheinung, die dann nothwendig ist, wenn sich solche Wellen begegnen sollten, bildet vielmehr die Synthesis einer solchen Analysis. Die Astronomie hat im copernicanischen System die Erscheinungen der Analysis durch die kühnste Synthesis umgekehrt. Die Physiologie fusst auf der analytischen Anatomie und der scharfen Beobachtung der Lebenserscheinungen; aber die geistreiche Construction des lebendigen Processes aus den einzelnen Datis, die organische Wechselwirkung der Theile zum Ganzen sind ihre Synthesis.

Den Naturwissenschaften ist das Experiment eigen. Aus der mystischen Alchemie des Mittelalters erwachsen, dient es nun als das bedeutungsvollste Organ der klaren Physik und ist das mächtigste Vehikel ihrer Fortschritte. Baco von Verulam forderte vor allen für seine Induction und Analysis den Dienst und die Gewähr des Experimentes. Ist das Experiment noch analytisch? Im Versuch wird eine Frage an die Natur gestellt, und der Ausfall giebt die Antwort. Der Zweck des Experimentes ist synthetisch. Die Anordnung des Versuches ist seine eigentliche Seele, die Beobachtung nur die passive Seite. Daher ist auch die Ausführung des Experimentes synthetisch.

Wir können innerhalb dieser allgemeinen Bestimmung eine doppelte Richtung des Experimentes unterscheiden. Der Versuch stellt äusserlich die wesentlichen Richtungen der geistigen Thätigkeit dar; er ist entweder die äusserlich gewordene Abstraktion, um die verschlungenen Thätigkeiten zu isoliren und, wie in ihrem Wesen, gleichsam auf sich zu beziehen — als Beispiel mögen die Versuche mit der Luftpumpe gelten — oder er ist die äusserlich gewordene Combination, damit die vereinzelten Thätigkeiten im Zusammentreffen mit anderen ihr verborgenes Wesen offenbaren, wie z. B. in den Experimenten des Elektromagnetismus. Das Experiment ist nichts anderes als die

objektiv gewordene Thätigkeit des Geistes, der die Abstraktion oder Combination, die er für sich nicht bis zum Resultat vollziehen kann, durch die Dinge vollziehen lässt. Insofern kann man sagen, dass sich in diesen Arten der Experimente wiederum die Analysis und Synthesis darstellen. Wie aber die Abstraktion auf das Wesentliche gerichtet ist und insofern von einer vorgreifenden Synthesis geleitet wird, um ihren Zweck zu erreichen: so ist auch das analytische Experiment wesentlich synthetisch. Die Frage, die der Geist an die Natur thut, die Mittel, die er verwendet, um die Natur zu einer reinen Antwort zu nöthigen, stammen offenbar aus dem geahneten oder schon erkannten Grunde der Dinge; sie sind synthetisch.

Es giebt Wissenschaften, die kein Experiment zulassen, und deren Gegenstand allein der ruhigen Betrachtung zugänglich ist. Je individueller das Objekt ist, je mehr es daher den eigenen Gedanken verwirklicht, desto weniger gestattet es den Eingriff einer fremden Anordnung. Die Betrachtung muss es durchforschen, wie es ist. Aber auch in diesen Wissenschaften begegnet alsbald der Analysis die Synthesis. Die Grammatik zergliedert die Formen und findet durch analytische Vergleichung die Uebergänge der Laute: ihr Weg ist nicht rein analytisch, sondern die Analogie, der sie in der Bedeutsamkeit der Formen folgt, die Einsicht in die Möglichkeit der artikulirten Laute, in die Verknüpfung des Lautes und Begriffes, das Verständniss, das immer aus dem Ganzen geschieht u. s. w., sind synthetische Elemente, mit denen sie in der Zerlegung der Erscheinungen ausgerüstet ist. In der Geschichte verfährt die Kritik analytisch, wenn sie die Zeugnisse sammelt und vergleicht, aber synthetisch, indem sie ihren Werth entscheidet und darnach die zweifelhafte Thatsache bestimmt. Die Darstellung mag analytisch heissen, so lange sie der Chronologie folgt: aber wenn sie das Wesentliche mit stärkeren Zügen bezeichnet oder gar aus dem Gange des Ganzen, aus den Naturelementen des Geographischen und Nationalen, aus der Entwickelung des Menschlichen die Zeiten begreifen will, wird sie synthetisch.

Auf ähnliche Weise stellt es sich in den übrigen Wissenschaften, die, von der Beobachtung des Wirklichen ausgehend und nur für dieses arbeitend, zunächst einen analytischen Charakter haben.

Allen Wissenschaften ist der indirekte Beweis gemeinsam. Indem sie den Grund suchen, bieten sich verschiedene Möglichkeiten an. Es lässt sich nur an den Folgen der möglichen Gründe erkennen, welcher mit den Erscheinungen stimmt, welcher nicht. Der Kampf der Hypothesen stellt diese Seite des indirekten Beweises im Grossen dar. Die Möglichkeiten werden ausgebeutet, und es erscheint darin selbst eine Synthesis dessen, was nicht Statt hat, eine Synthesis dessen, was für die vorliegende Frage falsch ist, damit es sich als unmöglich zu erkennen gebe. Diese Synthesis des Falschen muss dazu dienen, die Möglichkeiten zu begrenzen, bis sie sich zu dem Einen wirklichen Grunde zusammenziehen.

Weil der Selbstthätigkeit der Synthesis die Möglichkeit des Irrthums nahe liegt, so möchten die analytischen Wissenschaften gern alle Erkenntniss in die gebundene Beobachtung verweisen. Aber trotz dieses Bannspruches thut darin stillschweigend der schöpferische Geist das Beste. Die Synthesis, dem Ganzen und dem Grunde zugekehrt, ist der Adel der Wissenschaften. Aber freilich ist sie Willkür, wenn sie sich nicht der strengen Zucht der analytischen Methode unterwirft.

11. Die analytische Methode bauet hiernach ohne die synthetische keine Wissenschaft. Wir fragen demnach weiter, wie sich denn das synthetische Verfahren ohne das analytische verhalte.

Das reine Denken wäre rein synthetisch; da es bildlos und ohne Anschauung wäre, so hätte es auch nicht einen Rest der Erscheinung, den es zergliedern könnte. Aber wir haben nach unseren Untersuchungen ein solches reines Denken — für uns menschliche Wesen ein Unding — gänzlich in Abrede stellen müssen. Vielmehr erzeugt die erste Thätigkeit des Denkens sogleich eine Anschauung. Ist sie erzeugt, so wirkt das feste

Bild auf den unsichtbaren Gedanken zurück, und in der Analysis des Erzeugnisses hat die Synthesis ihre Bewährung. Auf diese Weise fliesst von dem Gegenbilde die erzeugende Kraft vervielfältigt zurück.

Was sich hier aus allgemeinen Verhältnissen ergiebt, bestätigt sich in dem faktischen Bestande der Wissenschaften. Die Geometrie des Euklides ist synthetisch; denn sie erkennt, indem sie erzeugt. Sie verfährt mit den Elementen der Sache selbst. Aber ihre Beweise sind zum Theil analytisch. Sie thut z. B. den pythagoräischen Lehrsatz dar, indem sie die construirten Quadrate zerlegt, mithin die Erscheinung zergliedert.

Das synthetische Verfahren des Zweckes ist zugleich ein analytisches, indem aus der gedachten Ausführung die Mittel gefunden werden. Am reinsten erscheint dies analytische Verfahren in der Behandlung der geometrischen Aufgabe, die in ihrer Forderung synthetisch ist.

Die äusserlichste Erscheinung der Synthesis ist die Combination. Für sich allein genommen wird sie ein zufälliges Zusammenwürfeln und der an der Zergliederung der Sache gereifte Blick steht viel höher als die formale Vollständigkeit der synthetischen Combinationsrechnung, die man hier und da als das eigentliche Princip des Denkens der Logik zum Grunde legen will.

12. Der Ertrag aller dieser Betrachtungen ist einfach. Das analytische und synthetische Verfahren wird nur nach dem Anfangspunkte und der Richtung bestimmt, in der Ausführung fordert eins das andere. Die Analysis ohne Synthesis bleibt auf der Fläche der Erscheinungen, in der Unendlichkeit des Einzelnen; die Synthesis ohne Analysis bleibt in dem bodenlosen Gedanken. Die Analysis zieht in der Begründung die festen Grenzen, die Synthesis giebt innerhalb dieser die Bewegung.

So wirkt der Geist in jeder einzelnen Richtung und in jedem Theile seiner Thätigkeit ganz; er erfindet, indem er

zergliedert, und zergliedert, wenn er erfindet. „Analyse und Synthese, beide zusammen wie Aus- und Einathmen, machen das Leben der Wissenschaft."[1]

13. In Uebereinstimmung mit den bisherigen Betrachtungen versuchen wir noch einen Ueberblick in folgender Weise.

Wenn im Erkennen Denken und Seiendes zunächst einander gegenüber stehen, so ist das Seiende eine Thätigkeit aus sich und das Denken eine Thätigkeit ihm nach. Eine solche, wie diese, ist nur möglich, indem das Seiende als Thätigkeit an Thätigkeiten angeknüpft wird, von deren Causalität wir Bewusstsein haben. Die eigene bewusste Causalität schliesst uns die fremde, bewusste und unbewusste, auf.

Diese bewusste Causalität üben wir, zunächst durch die constructive Bewegung, rein und nur durch sich selbst bestimmt auf dem mathematischen Gebiete, und die reine Mathematik ist eine Ausbreitung dieser bewussten Causalität und ihrer grossen Consequenz in aller Erkenntniss. In ähnlicher Macht kehrt eine bewusste Causalität auf dem ethischen Gebiete wieder und wirft vom bewussten eigenen Zweck rückwärts ein Licht auf den blinden in der Natur. In dem Zwecke dreht sich jenes erste Verhältniss um und das Denken ist nun die Thätigkeit aus sich, der das Seiende nach muss. Nur in bedingtem Sinne und zum Theil auf Umwegen haben wir Bewusstsein der Causalität auf dem Gebiete der materiellen Kräfte. Wir selbst sind in dem grossen Causalzusammenhange der Welt Wirkung und Ursache zugleich und üben gewisse Wirkungen, z. B. wenn die Hand drückt, mit Bewusstsein. Von diesen wenigen her breitet sich mit Hülfe der Beobachtung, des Experimentes und des mathematischen Elementes die Erkenntniss mit immer grösserer Schärfe und in immer grösserem Umfange aus. So ist auf Bewusstsein und Selbstthätigkeit der Grund aller Wissenschaft gestellt.

---

[1] Goethe Werke Bd. 50. (1833) S. 198.

Die Allgemeinheit entspringt aus dieser Quelle. Da wir
s der causalen Thätigkeit bewusst sind, vermögen wir ihre
ltung zu ermessen und zu begrenzen. Die Berührung des
struirenden (causalen) und des subsumirenden (schliessen-
n) Denkens erhellt in dieser Betrachtung.

XVIII. DER SCHLUSS.

1. Die Schlüsse werden in mittelbare und unmittelbare unterschieden. Die letzteren bedürfen keines neuen Begriffes, um aus einem Urtheil ein neues zu erzeugen, sondern begründen aus der blossen Form eines Urtheils ein anderes. Es wird auf diesem Wege kein eigentlich neuer Inhalt des Urtheils gewonnen, sondern nur für einen vorliegenden Zweck eine bestimmtere Beziehung. Dabei handelt es sich nur darum, was mit dem gefällten Urtheil zugleich mit ausgesprochen ist.

Die formale Logik, die in dieser Frage völlig an ihrer Stelle ist, da es darin auf die Ausbeutung der Form ankommt, stellt mehrere Weisen solcher unmittelbaren Schlüsse zusammen, die Subalternation, die Opposition, die Aequipollenz, die Conversion und die Contraposition. Wenn man nach den Mitteln fragt, so beschränkt sich die Betrachtung auf zwei einfache Gesichtspunkte, auf das Verhältniss des Allgemeineren zum Besonderen und auf die Natur der Negation.

Auf dem Verhältniss des Allgemeineren zum Besonderen beruht die Subalternation, indem die Stufe der Quantität des Subjektes berücksichtigt wird, und die Conversion, indem der Umfang des Subjekts und Prädikats erwogen wird, um das wechselseitige Verhältniss zu bestimmen.

Auf der Natur der Negation beruht die Opposition, indem erwogen wird, wie weit die Bestimmungen contradictorischer, conträrer und subconträrer Urtheile von einander abhängen, und die Aequipollenz, indem ein gleichbedeutender negativer Ausdruck an die Stelle des positiven und umgekehrt gesetzt wird.

Endlich beruht auf beiden Gesichtspunkten zusammen die Contraposition, indem in die Conversion eine Verneinung aufgenommen wird.

Wenn die unmittelbaren Schlüsse mit Ausnahme der Verwandlung des disjunktiven Urtheils in ein hypothetisches mit negativem Vorder- oder Nachsatz, die aus dem Verhältniss des Umfangs zum Inhalt folgt, auf die zwei Begriffe des Allgemeinen und der Verneinung als die allein bestimmenden zurückkommen: so bestätigt dieser Fortgang die Darstellung des Urtheils, da diese selbigen Begriffe, wie wir sahen, die Ausbildung des Urtheils allein bedingen.

Wir übergehen das hinlänglich durchforschte Einzelne, das in den unmittelbaren Schlüssen zu betrachten wäre, und verweisen auf Twestens Logik, die es am genauesten erörtert.[1]

Die Conversion ist das wichtigste dieser Verhältnisse und findet z. B. bei den umgekehrten Sätzen des geometrischen Systems ihre Anwendung. Indessen die Betrachtung der Form des Urtheils, auf welche die Lehre der Conversion gegründet wird, zeigt sich ausser im allgemein verneinenden Urtheil als einen ungenügenden Grund, und die formale Logik reicht auch in dieser Aufgabe nicht aus.

Allgemein bejahende Urtheile, so wird dargethan, können nur unter Beschränkung der Quantität *(per accidens)* umgekehrt werden. Aus der Form des Urtheils lässt sich nicht mehr schliessen. Aber der Sache nach findet sich die bedeutendste Ausnahme. Wenn nämlich das Prädikat dem Subjekt eigenthümlich und ausschliessend zukommt, so ist die unbe-

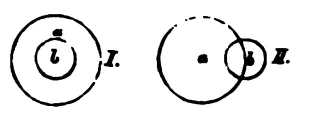
[1] Die Logik, insbesondere die Analytik. 1825. §. 77 ff.

schränkte Conversion allerdings zulässig und gerade ein Zeichen der unauflöslichen Verbindung von Subjekt und Prädikat.[1] Doch nur der Inhalt entscheidet dies, und die Form bestimmt über dies Verhältniss nichts. Daher beweist der Geometer die sogenannten umgekehrten Sätze mit strenger Genauigkeit und scheidet durch die Umkehrung die specifische Differenz eines Begriffes und deren Folgen aus der Masse dessen ab, was dieser mit andern gemeinschaftlich hat. So giebt die Umkehrung einigen Lehrsätzen vor andern Bedeutung und unterbricht die einförmige Reihe derselben durch eine bemerkliche Erhebung. Die umkehrbaren Lehrsätze, die ausschliessliche Eigenthümlichkeit eines Begriffes ausdrückend, sind für die weitere Entwickelung der Wissenschaft durchweg die fruchtbaren. Was würde aber geschehen, wenn man bei der Regel der formalen Logik stehen bliebe, das allgemein bejahende Urtheil nur *per accidens* zu convertiren? Ein Beispiel möge uns die Antwort geben. Der pythagoräische Lehrsatz besagt, dass alle rechtwinklige Dreiecke eine Seite haben, deren Quadrat gleich der Summe der Quadrate der beiden andern Seiten ist. Dieses Urtheil würde nach der Vorschrift der Conversion die Gestalt annehmen: einige Dreiecke, in welchen das Quadrat einer Seite gleich der Summe der Quadrate der beiden andern Seiten ist, sind rechtwinklig. Die formale Logik hat Recht, wenn sie vorsichtig lehrt, dass nicht mehr aus der Form folge; aber hier folgt zu wenig.

Das besonders bejahende Urtheil kann nach der logischen Regel schlechthin umgekehrt werden. Gewiss. Aber es ist doch dabei ein grosser Unterschied, ob das Prädikat ein blosses Accidens, oder die substantielle Art des Subjekts ausspricht. Ein Beispiel des letztern Falles bildet der Satz: einige

[1] Es ist ein äusserer Beweis, dass die Eigenschaft specifisch sei. Vgl. *Aristot. analyt. prior.* I. 27. 28. II. 23. und zwar ist in der letzten Stelle die unbeschränkte Conversion Bedingung und Kennzeichen einer vollständigen Induction.

Parallelogramme sind Quadrate; ein Beispiel des ersteren der Satz, einige Parallelogramme dienen zu mechanischen Instrumenten. Man wird hier die Conversion gutheissen: einige mechanische Instrumente bilden Parallelogramme; aber schwerlich die nach derselben Vorschrift vollzogene Umkehrung: einige Quadrate sind Parallelogramme; denn offenbar sind es alle. Das Resultat der logischen Conversion sagt zu wenig, und die Logik, die ein Kanon gegen das Falsche sein will, bringt selbst den Schein des Irrthums hervor. Der grammatische Ausdruck unterscheidet nicht, was die logische Betrachtung unterscheiden sollte. Indem die formale Logik keinen andern Halt hat, als den grammatischen Ausdruck, nimmt sie dessen ganze Unbestimmtheit in sich auf. Das Wesen des Unterschiedes, um den es sich handelt, lässt sich an dem Schema eines von einem andern umschlossenen und zweier sich schneidender Kreise anschaulich machen. Der ganze umgebende Kreis heisse *a*, der eingeschlossene *b*. Oder der eine der schneidenden Kreise heisse *a*, der andere *b*. Fig. 1 stellt den Fall dar, in welchem das Prädikat die wesentliche Art des Subjekts bezeichnet. Z. B. einige Parallelogramme sind Quadrate; Fig. 2 hingegen den Fall, in welchem das Prädikat eine specifische Differenz oder eine äussere Bestimmung des Subjekts angiebt, z. B. einige Parallelogramme sind rechtwinklig: einige Parallelogramme dienen zu mechanischen Instrumenten. In dieser letzten Figur liegt es vor Augen, dass immer ein Theil des einen Kreises den einen Theil des andern einschliesst, den andern ausschliesst. Die Bestimmung „einige" hat daher, an welcher Stelle auch das Prädikat stehe, vorwärts und rückwärts ihren vollen Sinn. Aber im ersten Fall fällt zwar nur ein Theil des grösseren Kreises mit dem umschlossenen zusammen (einige *a* sind *b*), jedoch der kleinere fällt immer ganz in den grössern (alle *b* sind *a*). Es würde daher nur eine erweiternde Conversion (das Gegentheil der beschränkenden *per accidens*) der Wahrheit genügen: jene Umkehrung, die die



logische Regel fordert (einige *b* sind *a*), wirft ein falsches Licht auf die Sache, als ob nur einige *b a* wären.

Das allgemein verneinende Urtheil wird schlechthin umgekehrt; denn da die Begriffe des Subjektes und Prädikates nichts mit einander gemein haben und ganz ausser einander fallen, so stossen sie sich immer ab, mag man den einen oder den andern Begriff zum Subjekt wählen. Daher ist die Umkehrung eines negativen Satzes nicht erst zu beweisen.

Das besonders verneinende Urtheil, wird endlich gezeigt, lässt sich nicht umkehren; aber dessenungeachtet hat es umgekehrt Wahrheit, wenn das Prädikat nicht den engern und untergeordneten Begriff mit dem weitern des Subjekts vergleicht, sondern nur ein Accidens enthält. Z. B. lässt sich der Satz „einige Parallelogramme sind keine Quadrate“ nicht umkehren, denn alle Quadrate sind Parallelogramme. Die obige erste Figur stellt es anschaulich dar. Ein Theil des Kreises *a* (der Ring) ist nicht der Kreis *b*, aber der ganze Kreis *b* fällt in a. Indessen die Urtheile „einige Parallelogramme haben keine rechte Winkel“ und „einige Parallelogramme dienen nicht zu mechanischen Instrumenten“ lassen sich umdrehen. Einige rechtwinklige Figuren sind keine Parallelogramme, z. B. das rechtwinklige Dreieck. Einige mechanische Instrumente bilden kein Parallelogramm. In der obigen zweiten Figur zeigt sich deutlich, dass sich Theile der beiden Kreise immer wechselseitig ausschliessen, und sich daher, wie man auch diese Theile auf einander beziehe, besonders verneinende Urtheile bilden müssen.

So wird denn — das allgemein verneinende Urtheil ausgenommen — die ganze Lehre der Conversion zweifelhaft. Die Umkehrung unter Beschränkung der Quantität (*per accidens*) ist ein Nothbehelf und giebt in wesentlichen Fällen zu wenig und dadurch, genau genommen, etwas Unrichtiges.

Die natürliche Entstehung des Urtheils wird in der Conversion immer auf den Kopf gestellt; denn der Begriff des Subjektes erzeugt nicht das Prädikat von innen, sondern es wird mit der Form experimentirt.

Wenn im Prädikat des ursprünglichen Urtheils ein Accidens ausgesagt wird, das an sich keine Substanz ist und daher auch nicht Begriff werden kann, wie das Subjekt fordert: so wird bei der Conversion das Accidens stillschweigend zur Substanz erhoben, und darin liegt eine Erschleichung, die man wohl zu beachten hat. Z. B. alle Dreiecke haben die Summe ihrer Winkel gleich zwei rechten. Dieser Satz wird nach der Regel der Conversion lauten: Einiges, was die Summe seiner Winkel gleich zwei rechten hat, ist ein Dreieck. Abgesehen von dem Mangel (e i n i g e s u. s. w.) denkt man hinzu einige F i g u r e n. Will man sagen, dass dies Subjekt in dem Begriff „Winkelsumme haben" nothwendig liege: so geht man auf eine Entwickelung ein, die der formalen Betrachtung der Conversion fremd ist. Der Begriff der Substanz wird willkürlich von dem zu convertirenden Subjekt geliehen.

So erscheint die Conversion bis auf jenen Fall des allgemein verneinenden Urtheils nur als ein Kunststück der formalen Logik. Und will man denn ein Urtheil umkehren, so hat man den Inhalt und nicht die Form zu betrachten. Sonst erhält man nur ein abgestumpftes, kein scharfes Urtheil der Sache.[1]

Die C o n t r a p o s i t i o n (A ist B; kein A ist ein Nicht-B; das Nicht-B ist nicht A) könnte eine Anwendung des oben verworfenen unendlichen Urtheils zu sein scheinen; das ὄνομα ἀόριστον des Aristoteles stände sogar im Subjekt. Aber näher betrachtet geschieht die Verwandlung nur durch ein negatives Urtheil.

[1] Scharfsinnige Vertreter der formalen Logik haben die oben dargestellten Beschränkungen und Zweideutigkeiten der Conversion wohl erkannt. Vgl. z. B. D r o b i s c h §. 71 ff. nach der 2. Auflage. Wir trennen uns nur in der daraus gebildeten Ansicht. Jene halten die Betrachtung für bedeutend, dass aus der allgemeinen Form des Urtheils n i c h t m e h r folge, wenn auch immerhin der Inhalt der Begriffe mehr ergebe. Wir glauben in der Ungenüge des ganzen Resultates ein Anzeichen zu sehen, dass der ganze Standpunkt der Wissenschaft, auf dem man die Form von dem Inhalt loslöst, ungenügend sei. Das Unternehmen der Umkehrung ist überhaupt gewaltsam. Vgl. F r i e d r i c h F i s c h e r Lehrbuch der Logik für akademische Vorlesungen und Gymnasialvorträge. 1838. S. 106.

2. Sir **William Hamilton** hat unter dem Namen der „Quantificirung des Prädikates" für die **Conversion** eine neue Theorie ersonnen und bis in die Syllogistik durchgeführt.[1] Indem er sowol den Umfang des Subjekts als des Prädikates betrachtet und das Urtheil in seiner logischen Bedeutung als eine Gleichung beider ansieht: verlangt er den Umfang des Subjekts im Verhältniss zum Prädikat streng zu denken und beide im bejahenden Urtheil als gleich, im verneinenden als ungleich anzugeben. Wenn die Quantität des Prädikats angegeben sei, so gebe es nur eine *conversio simplex*. Es wird genügen, diese Lehre an dem wichtigsten Fall, dem allgemein bejahenden Urtheil, anschaulich zu machen. Man vergleiche die Beispiele: alle Menschen sind unvollkommen und alle Menschen sind verantwortlich. In jenem denken wir nur einen Theil vom Umfang des Prädikates; denn es giebt ausser dem Menschen noch andere unvollkommene Wesen. In dem zweiten Beispiel denken wir den ganzen Umfang des Prädikates; denn ausser dem Menschen kennen wir keine verantwortliche Wesen. Jenes Beispiel stellt die Gleichung dar: „alle Menschen sind einige unvollkommene Wesen;" dieses die Gleichung „alle Menschen sind alle verantwortliche Wesen." Wie dies in jenen Urtheilen *implicite* gedacht werde, so müsse es *explicite* ausgedrückt werden. Durch diese Quantification des Prädikates werde die Conversion zu einer einfachen Vertauschung von Subjekt und Prädikat, wofür der Grund in der Gleichung liege.

---

[1] „*New analytic of logical forms*" 1846 als Anhang zu **Reid's** Werken, sodann in Sir **William Hamilton's** *lectures on logic* 1860 vol. II. *appendix*. S. 249 ff. in den *discussions* 1852. S. 614 ff. vgl. **William Thomson's** *an outline of the necessary laws of thought* 1853. S. 177 ff. **William Spalding** *an introduction to logical science* 1857. S. 83 ff. vgl. als Gegenschrift vom mathematischen Standpunkte **De Morgan** *on the symbols of logic, the theory of the syllogism* 1850 in den *Transactions of the Cambridge philosophical society* vol. IX. 1856, ferner *the Athenaeum* Nov. 1860. p. 705 und einiges zur Kritik in **Charles Waddington** *essais de logique*. Paris 1857. S. 117 ff.

Gegen diese Theorie erheben sich wesentliche Bedenken. Das Urtheil ist psychologisch keine Gleichung und hat gar nicht die Tendenz, eine Gleichung zu sein. Die mathematische Erfindung einer Gleichung und die natürliche Bildung eines Urtheils liegen weit aus einander. Das Urtheil des Inhalts (das kategorische Urtheil) geht nicht darauf aus, den Umfang zweier Begriffe (des Subjektes und Prädikates) zu vergleichen. Es ist, wie gezeigt, das Gegenbild eines den Gedanken anregenden Realen. Was das Ding thut, das will das Urtheil vom Subjekt aussagen. Ob das Ding oder sein Geschlecht (alle) unter allen andern allein dies thut oder andere es auch thun, also das Subjekt ausschliessend das Prädikat sei oder nicht, ist eine weitere Untersuchung der Erkenntniss, aber wird gar nicht im Urtheil mitgedacht. Es liegt gar nicht implicite darin, so dass es explicite z. B. die Form annehmen könnte „alle Menschen sind einige unvollkommene Wesen, oder alle Menschen sind alle verantwortliche Wesen.“ Die gezwungene künstliche kaum verständliche Form dieser Sätze zeigt deutlich, dass der natürliche Gedanke sich darin nicht gekleidet hat. Was die Sprache kaum ausdrücken kann, hat der Geist auch nicht in der einfachen Form des Urtheils gedacht. Psychologie und Grammatik widersprechen gleicher Weise dieser Auffassung des Urtheils.

Dem Urtheil: alle Menschen sind unvollkommen, entspricht nicht das Urtheil: alle Menschen sind einige unvollkommene Wesen. Denn diese contorte Form hat zwei Urtheile in Einen Ausdruck zusammengeschweisst, nämlich das Urtheil: alle Menschen sind unvollkommen und andere Wesen ausser den Menschen sind auch unvollkommen. Dem andern Beispiel: alle Menschen sind verantwortlich, entspricht ebenso wenig das Urtheil: alle Menschen sind alle verantwortliche Wesen; denn dieser Ausdruck zwängt zwei Urtheile in Eine Form, das Urtheil: alle Menschen sind verantwortlich; und ausser den Menschen sind keine Wesen verantwortlich. In jenem Falle tritt ein Urtheil der Erfahrung hinzu, in diesem ein Urtheil der

ausschliessenden Erkenntniss. Aus der specifischen Natur des Menschen, seinem moralischen Wesen, begründet sich das Recht des Ausschlusses. Man sieht also, dass man bei jener s. g. Quantificirung des Prädikates aus dem Urtheil herausnimmt, was der Gedanke nicht hineinlegte.

Es ist das Eigenthümliche der Conversion, ein unmittelbarer Schluss zu sein, d. h. aus dem, was aus der blossen Form eines Urtheils folgt (aus den Zeichen der Quantität, Qualität, Modalität), ein neues Urtheil zu begründen. Ob aber ein Urtheil, um Hamilton's Ausdruck zu gebrauchen, ein toto-totales (alle Menschen sind alle verantwortliche Wesen), oder ein toto-partiales ist (alle Menschen sind einige unvollkommene Wesen, alle Menschen sind einige Sterbliche), sieht man der gleichen Form (alle Menschen sind verantwortlich, alle Menschen sind unvollkommen) gar nicht an. Es kann sein, dass es sich leicht bestimmen lässt, wie sich der Umfang des Subjektes zu dem Umfang des Prädikates verhalte; aber in den wichtigsten Fällen bedarf es einer tiefern Untersuchung, eines verketteten Beweises. Wer z. B. den Satz lernt, dass in einem ebenen Dreieck die Summe der Winkel gleich zweien rechten sei, oder wer den pythagoräischen Lehrsatz zuerst einsieht: weiss noch gar nicht, ob die Urtheile, in welchen sich diese Sätze darstellen, toto-total oder toto-partial sind; er weiss es erst, wenn die umgekehrten Sätze bewiesen sind. Mithin hat er gar nicht implicite gedacht, was explicite in jener Quantificirung des Prädikats ausgedrückt wird. Der Mathematiker beweist die umgekehrten Sätze, und nun erst kann er angeben, dass das Prädikat dem Subjekt ausschliesslich gehöre (also in Hamilton's Sprache, dass das Urtheil ein toto-totales sei). Wer daher diese Unterscheidung schon weiss, der bedarf der Conversion nicht mehr und ist längst über den unmittelbaren Schluss, der lediglich die Form des Urtheils angeht, hinaus. Kurz, diese Theorie der Conversion widerspricht der formalen Logik, auf deren Boden alle Conversion sich hält.

Und doch beruft sich gerade der Urheber dieser „Quan-

tification des Prädikates" auf das Formale.[1] Es soll nicht geleugnet werden, dass sie in das formale Element des Urtheils gehört und dass man auf dieser Grundlage ein formales System bauen kann, wie der scharfsinnige Erfinder that. Aber dies formale System ist eigener Art. Für sich ist die Unterscheidung formal, aber man gelangt nur zu ihr durch die Erkenntniss des Stoffes, und in den wichtigsten Fällen erst auf einem Wege, der die Anwendung der ganzen Syllogistik voraussetzt. Das System ist formal, so lange es in der abstrakten Bezeichnung der Gleichung rechnet. Wenn nämlich ein Urtheil toto-total ist, so lässt es sich einfach umkehren. Aber um das System anzuwenden, muss man die Form des Urtheils weit überschreiten. Ob das Urtheil toto-total, lässt sich aus der Form nicht erkennen. Der Gesichtspunkt der ganzen Lehre ist daher ungeeignet und ein Abfall von der formalen Betrachtung. Wird er auf die Syllogistik angewandt, so tritt an die Stelle der natürlichen Subsumtion eine künstlich angelegte Substitution.

Sir William Hamilton giebt seiner Theorie die Ueberschrift: neue Analytik logischer Formen, und giebt sie insofern als eine Berichtigung oder Ergänzung der aristotelischen Analytica. Ist dieser Name berechtigt? Die Analytik will die zusammengesetzten Verrichtungen des Denkens, z. B. den Syllogismus, in die begründenden einfachen Bestandtheile zerlegen und daraus begreifen. Aber die neue Analytik zerlegt nicht, sondern setzt zusammen; sie zwängt zwei Urtheile in Eins, z. B. der Mensch ist verantwortlich und ausser ihm kein anderes Wesen, in die Form: alle Menschen sind alle verantwortliche Wesen. Sie begründet nicht das Zusammengesetzte durch das Einfache, sondern begründet durch das Zusammengesetztere. Insofern entspricht die neue Analytik nicht dem Sinn ihres Namens.

3. Von den unmittelbaren Schlüssen unterscheiden sich die

[1] Sir William Hamilton *lectures on logic* Bd. II. *appendix*. S. 269 ff.

mittelbaren, die durch das Zwischenglied eines eigenen Begriffes geschehen. Sie bilden den Syllogismus im engern Sinne.

Aristoteles hat die Formen der Schlüsse mit bewundernswürdigem Scharfsinn durchforscht. Was er entworfen, spannen Commentatoren und Scholastiker ins Feine und Kleine aus. Kant rügte die falsche Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren,[1] und indem er die Grundzüge der Hauptform (die erste Figur) geltend machte, verwarf er den „unnützen Plunder" der übrigen, um wissenswürdigeren Dingen Platz zu machen. Der Trumpf, den Kant darauf setzte, half nichts. Hegel erklärte vielmehr den Schluss für die absolute Form alles Vernünftigen. Alles Vernünftige, behauptet er, ist ein Schluss, z. B. das Planetensystem, der Staat, Gott selbst, und diese stellen dadurch ein festes lebendiges Ganze dar, dass sich die drei Schlussfiguren in ihnen durchdringen. Es ist bei diesem Stande der Sache nöthig, in einige wesentliche Punkte näher einzugehen.

4. Dem Schluss liegt nach Aristoteles die Unterordnung der Begriffe als das gemeinsame Princip zum Grunde, das am deutlichsten in der ersten Figur hervortritt. Weil der Begriff C (*terminus minor*) unter dem Begriff B (*terminus medius*), und B unter dem Begriff A (*terminus maior*) steht, so steht C unter A.

Alle B sind A.
Alle C sind B.
―――――――――
Also alle C sind A.

Drei Kreise, von denen der äussere den mittlern, der mittlere den innersten umschliesst, stellen dies Verhältniss bildlich dar. Da Aristoteles die Fälle der übrigen Figuren auf die erste zurückführte, so folgen auch sie dem Gesetze der Unterordnung. Ueberhaupt entwarf er drei Figuren, je nachdem der *terminus medius* in der Reihe der untergeordneten Begriffe die mittlere Stelle einnimmt (erste Figur) oder die oberste

[1] In dem bündigen schon 1762 geschriebenen Aufsatze von der falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, s. Kants Werke. Ausg. von Rosenkranz 1. S. 55 ff.

(zweite Figur) oder den niedrigsten Begriff bildet (dritte Figur). Nach dieser Ansicht der Unterordnung der drei zu einem Syllogismus nöthigen Begriffe ergeben sich drei Figuren. Wenn man später vier Figuren zählte, so folgte man einem andern Eintheilungsgrunde und zwar der Möglichkeit der verschiedenen Stellungen, die der Mittelbegriff in den beiden Prämissen haben kann. Aristoteles sah auf das innere Verhältniss der im Schlusse vorkommenden drei Termini; später betrachtete man äusserlich, ob der Mittelbegriff die Stelle des Subjekts oder Prädikats in den beiden Prämissen behaupte.

Man entwirft vier Schlussfiguren nach folgendem Schema, worin man unter M den Mittelbegriff, unter S das Subjekt und unter P das Prädikat des Schlusssatzes versteht.

1. M. P.	2. P. M.	3. M. P.	4. P. M.
S. M.	S. M.	M. S.	M. S.
S. P.	S. P.	S. P.	S. P.

Will man die Bezeichnungen beibehalten, so sind die drei aristotelischen Figuren folgendermassen zu bestimmen:

1. P. M. S. 2. M. P. S. 3. P. S. M.

Dabei muss indessen die Umstellung von P und S gestattet sein. Sonst würden nach dem aristotelischen Princip sechs Schlussfiguren entstehen. Die Bezeichnung der Prämissen durch das Subjekt und Prädikat des Schlusssatzes enthält auch eigentlich ein Hysteronproteron. Aus den Prämissen geht ja erst die Conclusion hervor und nicht umgekehrt, und man ordnet das Frühere (die Vordersätze) nach dem Spätern (dem Schlusssatze), von dem man eigentlich noch nichts weiss, und der im natürlichen Denken erst folgt. Man muss schon geflissentlich den einfachen Fortschritt des Gedankens verlassen und die sich verschlingenden Urtheile in nackte Begriffe auflösen, um etwa die Frage für den Syllogismus so zu stellen: welche formalen Bedingungen müssen erfüllt werden, um einem Begriffe (S) als Subjekte einen andern Begriff (P) als Prädikat beizulegen oder abzusprechen durch Vermittelung irgend eines dritten Be-

griffes (M), der mit beiden schon in bestimmter Beziehung stehe. Dann folgt man nicht dem freien Zuge der in den Prämissen zur Erzeugung eines neuen Urtheils gegebenen Hinweisung, sondern weiss schon gewissermassen, was werden soll, oder fragt prüfend nach der Berechtigung des Gewordenen. Der Nachtheil einer solchen willkürlichen Feststellung wird sich weiter unten zeigen.

Dass Aristoteles dies innere Princip der Unterordnung der Begriffe in der Eintheilung festhielt, erhellt sehr klar aus der Definition der einzelnen Figuren,[1] und namentlich aus der Zurückführung der zweiten und dritten auf die erste, in welcher sich die Unterordnung am klarsten darstellt. Nur an einer spätern Stelle,[2] wo er die drei Figuren zusammenfasst und vergleicht, findet sich die andere Ansicht, indem er dieselben Figuren aus der verschiedenen Möglichkeit ableitet, wie die drei Begriffe von einander können ausgesagt werden.

Aber auch an dieser Stelle hat Aristoteles keine erhebliche Lücke gelassen. „Wenn der Mittelbegriff derjenige Begriff ist, der sowol selbst bejahend ausgesagt, als auch von dem etwas bejahend ausgesagt, oder der sowol selbst bejahend ausgesagt, als auch von dem etwas verneint wird: so liegt die erste Figur vor; wenn er aber von einem andern sowol bejahend ausgesagt, als auch verneint wird, die zweite; wenn aber von demselben Verschiedenes bejahend ausgesagt oder zum Theil verneint, zum Theil bejahend ausgesagt wird, die dritte.“

In dem Ausdruck dieser Stelle fällt die spätere vierte Figur unter die Erklärung der ersten; denn auch in der vierten Figur ist derselbe Begriff einmal Prädikat („er wird bejahend ausgesagt“), einmal Subjekt („von ihm wird etwas bejaht oder verneint“). Nur zwei Fälle der vierten Figur entziehen sich der in den angeführten Worten gegebenen Erklärung der ersten Figur, nämlich *fesapo* und *fresison*, da in den Prämissen derselben der vermittelnde Begriff nicht bejahend ausgesagt

---

[1] *Analyt. priora* I. 4. 5. 6. [2] *Analyt. pr.* I. 32. p. 47 a 39.

wird (kein affirmatives Prädikat bildet). Aber gerade diese Fälle leiden an besonderen Gebrechen.

Wenn wir die Formen der vierten Figur unter die erste unterbringen, so darf man dabei nicht übersehen, dass Aristoteles die Folge der Prämissen frei lässt. In der neuern Ansicht wird diese gebunden, indem man den Begriff, der im Schlusssatz Subjekt wird, immer in den Untersatz verweist. Diese Anordnung ist indessen, wie bemerkt wurde, eine willkürliche Einrichtung und eine Verkehrung der natürlichen Verhältnisse, da die aus den Prämissen folgende Conclusion in keinerlei Bestimmung auf ihre Gründe (die Prämissen) zurückwirken kann.[1]

Folgen wir dieser Andeutung und lassen wir die Prämissen sich unter einander frei vertauschen, so wird der Schluss bedeutsamer, als sonst nach den Formeln der vierten Figur.

Man erwäge nur die bekannten Regeln dieser ganzen Gruppe. 1. *Calemes* schliesst nach Versetzung der Prämissen in *celarent*. Will man darauf bestehen, dass der Schlusssatz denjenigen Begriff zum Subjekt empfange, den in der Anordnung der vierten Figur der Untersatz hatte: so hilft die unbeschränkte Conversion des allgemein verneinenden Schlusssatzes leicht aus. Der freie Gedanke schlägt durch solche gemachte Hindernisse von selbst durch. Ein Beispiel von Prämissen in *calemes* lautet etwa: Alle Quadrate sind Parallelogramme. Kein Parallelogramm hat convergirende Gegenseiten. Offenbar wird der natürliche Schluss heissen: Kein Quadrat hat convergirende Gegenseiten. Aber der technische Eigensinn

---

[1] Gegen die obige Ansicht von Aristoteles System der Schlussfiguren hat Ueberweg System der Logik und Geschichte der logischen Lehren 1857. §. 103. S. 273 ff. Bedenken erhoben. Seine eigene Auffassung ist von Schwierigkeiten nicht frei, welche er zum Theil selbst bezeichnet. Es wird nöthig sein, an einem andern Orte in einer besonderen Untersuchung, welche für den gegenwärtigen Zweck zu viel aristotelisches Detail mit sich führen würde, auf diesen Punkt zurückzukommen. Vgl. inzwischen Christ. Aug. Brandis Geschichte der griechisch-römischen Philosophie II. 2. a. S. 184. III. 1. S. 23. Prantl Geschichte der Logik I. 271 f. Zeller Philosophie der Griechen II. 2. 1862. S. 164.

der formalen Logik bildet den unbeholfenen Schlusssatz: Nichts, was convergirende Gegenseiten hat, ist Quadrat. 2. *Bamalip* schliesst nach Versetzung der Prämissen in *barbara*. Dann ist der Ertrag für die Erkenntniss bedeutender, als in dem besonders bejahenden Schlusssatz, den die Formel herausrechnet, um nur das Subjekt des Untersatzes wieder als Subjekt in den Schlusssatz zu bringen. Z. B. alle Dreiecke, in welchen das Quadrat einer Seite der Summe der Quadrate der beiden andern Seiten gleich ist, sind rechtwinklige Dreiecke. Alle rechtwinklige Dreiecke sind so beschaffen, dass um sie ein Halbkreis gezogen werden kann. Der natürliche Schluss würde lauten: Alle Dreiecke, in welchen das Quadrat der einen Seite gleich ist der Summe der Quadrate der beiden andern Seiten, sind so beschaffen, dass durch ihre Winkelpunkte ein Halbkreis gezogen werden kann. Die formale Logik fördert aber nur das unbestimmte Urtheil zu Tage: Einiges, um das ein Halbkreis gezogen werden kann, hat jene pythagoräische Eigenschaft. Wenn man mit der Vorstellung Einiges innerhalb des Dreiecks bleibt, wie dies das Prädikat fordert, das eine dreiseitige ebene Figur voraussetzt: so ist zu wenig behauptet. 3. *Dimatis* schliesst nach Versetzung der Prämissen in *darii*. Z. B. einige Parallelogramme sind Quadrate, alle Quadrate haben vier gleiche Seiten und vier gleiche Winkel. Der Schluss, in die erste Figur gefasst, wird ergeben: einige Parallelogramme haben vier gleiche Seiten und vier gleiche Winkel. Nach *dimatis* erfolgt, was aus der Conversion des eben gewonnenen Schlusssatzes hervorgeht: Einiges, was vier gleiche Seiten und vier gleiche Winkel hat, ist Parallelogramm. Hier herrscht wieder die alte durch die Conversion entstehende Zweideutigkeit; denn nicht einige, sondern alle ebene Figuren, die vier gleiche Seiten und vier gleiche Winkel haben, sind Parallelogramme.

Fesapo und *fresison* können zwar nach Anleitung der charakteristischen Buchstaben auf die erste Figur zurückgeführt werden; aber sie fallen nicht unter die Bezeichnung der ersten Figur, die in der obigen Stelle des Aristoteles vorliegt.

Fesapo und *fresison* haben beide eine adversative Richtung und werden daher viel leichter durch die Conversion des Untersatzes auf *festino* der zweiten Figur, als durch die doppelte Umkehrung beider Prämissen auf *ferio* der ersten Figur zurückgeführt. Aber auch ihnen klebt, wie den Fällen in *bamalip* und *dimatis*, die ganze Zweideutigkeit an, die in der Lehre der Conversion gerügt ist. Es ist daher die Frage, ob Aristoteles sie anerkennen würde, obwol er in der dritten Figur Modi darstellt, die nicht viel besser sind.

So besteht von allen 5 Modis der vierten Schlussfigur nur *calemes* die Probe; aber dieser fällt mit *celarent* der ersten Figur völlig zusammen. Die Modi *bamalip* und *dimatis* sind ohne Noth zweideutig geworden, weil sie sich in das steife Kleid der vierten Figur hineingezwängt haben. Wenn sie in Uebereinstimmung mit jener Stelle des Aristoteles der ersten Figur zurückgegeben werden: so sind es gesunde Formen.

Die ganze vierte Figur ist demnach ein künstliches und zweifelhaftes Gebilde, und die Ansicht des Aristoteles zeigt sich als die richtigere.

Die Ableitung des Schlusses aus der Unterordnung, von Aristoteles versucht und durchgeführt, verflachte sich in das sogenannte *dictum de omni et nullo*,[1] in dem nicht mehr gedacht, sondern nur gezählt wird; und man brachte die Ansicht auf, dass der Syllogismus eigentlich nichts als eine erweiterte Subalternation sei. Die Unterordnung bewegt sich allein in dem Umfang der Begriffe. Diese Ansicht reicht indessen, näher untersucht, nicht aus.

Wenn in dem Hauptschlusse der ersten Figur der Obersatz das ausschliessend eigenthümliche Merkmal oder das erschöpfende Gesetz des Mittelbegriffes ausspricht, und der Untersatz die unter dem Mittelbegriff enthaltene Art der Eigenschaft oder dem Gesetze unterwirft, ein Fall, der den Syllogismus in

[1] *Quidquid de omnibus valet, valet etiam de quibusdam et singulis; quidquid de nullo valet, nec de quibusdam et singulis valet.*

seiner ganzen Macht darstellt: so ist eigentlich keine vollständige Reihe der Unterordnung vorhanden; denn das Prädikat des Obersatzes ist in diesem Falle nicht weiter und nicht enger als das Subjekt, sondern deckt dasselbe.[1] Dann ist nicht der mittlere Begriff dem oberen, sondern nur einseitig der niedere dem mittleren untergeordnet. Wenn ferner eine der Prämissen verneinend ist, so wird einer der Termini schlechthin ausserhalb der anderen gesetzt, und das Verhältniss der Unterordnung hört auf. Daher kann schon nicht mehr streng in der zweiten Figur, die nur verneinend schliesst, von einer vollständigen Reihe der Unterordnung die Rede sein; und dass in der zweiten Figur der Mittelbegriff der oberste sei, ist mehr eine Annahme der Analogie, da in der Regel das Prädikat allgemeiner als das Subjekt ist, als streng wahr, da die Verneinung, die in einer der Prämissen der zweiten Figur liegen muss und meistens sogar schlechthin allgemein liegt, den Verband der Unterordnung zerreisst. Offenbar lässt sich daher der Schluss nicht aus den Verhältnissen des Umfangs allein begreifen. Ein ähnliches Bedenken erhebt sich in denjenigen Modis der ersten und dritten Figur, welche eine verneinende Prämisse haben.

Kant hat in dem Vorgange des Schlusses gerade die entgegengesetzte Ansicht, die Ansicht des Inhalts, aufgefasst. Ihm ist die erste und allgemeine Regel aller bejahenden Schlüsse: ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst; aller verneinenden: was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, widerspricht dem Dinge selbst.[2] Da der Inhalt des

[1] Es heisse z. B. der Obersatz: in jedem rechtwinkligen Dreieck ist das Quadrat der Hypotenuse gleich der Summe der Quadrate der beiden Katheten, ferner der Untersatz: jedes Dreieck im Halbkreis ist rechtwinklig, so ist zwar dies letzte der Allgemeinheit untergeordnet; aber weiter geht die Unterordnung nicht; der Umfang des *terminus maior* ist vielmehr dem Umfang des *medius* gleich und ähnlich, da er ein Verhältniss ausspricht, das nur in dem rechtwinkligen Dreieck und in diesem immer stattfindet.

[2] Von der falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren. Werke. I. S. 59 f. *Nota notae est etiam nota rei ipsius; repugnans notae repugnat rei ipsi.*

Umfang bestimmt und der Umfang sich aus dem Inhalt entwickelt: so trifft diese Ansicht Kants mehr das Ursprüngliche. Jene Schwierigkeiten, die sich erheben, wenn man nur den Umfang geltend macht, kommen dabei gar nicht auf. Dennoch mag es in dieser Formel auffallen, dass das Geschlecht zum blossen Merkmal der Sache herabsinkt und die Subsumtion in ein Verhältniss des Inhalts übersetzt wird.[1]

Vielleicht lässt sich die Natur des Schlusses einfacher darstellen und mit der Entwickelung des Begriffes und Urtheils in nähere Uebereinstimmung bringen. Der Schluss geht nämlich aus der gegenseitigen Beziehung des Inhalts und Umfangs der Begriffe hervor. Wenn der Inhalt (das positive oder negative Gesetz) eines Begriffes auf dessen Umfang angewandt wird, so entsteht der kategorische Syllogismus. Der Inhalt (*terminus maior*) eines Begriffes (*medius*) beherrscht dessen Umfang (die Arten, *terminus minor*). Wenn umgekehrt das gleiche Gesetz aller Arten ausgesprochen und aus diesem Inhalt des Umfangs der Inhalt des umfassenden Allgemeinen zusammengezogen wird, so entsteht der disjunktive Syllogismus. Die Arten bilden den Mittelbegriff, deren Inhalt zum Inhalt des Geschlechtes wird.

Beispiele erläutern das Gesagte leicht. Das Wesen des kategorischen Schlusses wird in den allgemein bejahenden Urtheilen am deutlichsten. Z. B. alle Parallelogramme werden durch die Diagonale in zwei gleiche und ähnliche Dreiecke getheilt. Das Quadrat ist ein Parallelogramm. Also das Quadrat wird durch die Diagonale in zwei gleiche und ähnliche Dreiecke getheilt. Der Obersatz spricht die Eigenschaft (den Inhalt) des Mittelbegriffes (Parallelogramm) aus. Der Untersatz unterwirft diesem Inhalt die Art (Quadrat), die zu dem Umfang des Mittelbegriffes gehört.

Zwar giebt es Fälle des Schlusses, in denen bei näherer

[1] Die eigenthümliche Behandlung Herbarts, die mit seiner Ansicht vom Urtheil consequent zusammenhängt, s. in den Hauptpunkten der Metaphysik. 1808. S. 120. Einleitung §. 61.

Untersuchung die Sache auch so gefasst werden kann, dass Inhalt auf Inhalt bezogen ist. Dies wird dann eintreten, wenn die Begriffe in den Prämissen nur das gegenseitig Specifische enthalten. Z. B. alle rechtwinklige Dreiecke sind so beschaffen, dass ihre Winkelpunkte einen Halbkreis bestimmen. Alle Dreiecke, in denen das Quadrat der einen Seite gleich ist der Summe der Quadrate der beiden anderen Seiten, sind rechtwinklig. Also alle Dreiecke, in denen das bezeichnete Verhältniss Statt hat, sind so beschaffen, dass ihre Winkelpunkte einen Halbkreis bestimmen. Hier kann man insofern die Subsumtion (die Beziehung eines Gesetzes auf den Umfang) ablehnen, als das Subjekt des Untersatzes völlig mit dem Mittelbegriff zusammenfällt und dieser keine weitere Sphäre hat. Diese Betrachtung liegt jedoch jenseits der Form des Schlusses und erhellt erst aus anderweitigen Untersuchungen. Es ist oben bemerkt worden, dass im Urtheil des Inhalts das Prädikat zugleich die Beziehung auf den — meistens höheren — Umfang enthält, und nirgends kann das Prädikat einen engeren Umfang haben als das Subjekt, wenn es sich auch mit ihm ausgleichen kann, wie in der Definition. Daher kann der kategorische Schluss als eine Beziehung des Inhalts auf den Umfang angesehen werden.[1]

Umgekehrt ist das Verfahren des disjunktiven Schlusses. Z. B. der Satz: in jedem Kreise ist der Centriwinkel doppelt so gross, als der Peripheriewinkel, wenn beide auf einerlei Bogen stehen, wird durch einen disjunktiven Schluss bewiesen.[2] Der Mittelpunkt des Kreises fällt entweder innerhalb der Schenkel des Peripheriewinkels oder in Einen derselben oder ausserhalb derselben. In allen diesen Fällen ist der Centriwinkel doppelt so gross (dem Beweise gemäss); also überhaupt. Es bildet hier, wie im vollständigen Inductionsschlusse überall, das Gesetz der einzelnen Fälle oder der Arten den Mittelbegriff, um

[1] Auch Herbart hat die Schlüsse der ersten und zweiten Figur als Subsumtionsschlüsse bezeichnet (Einleitung §. 68).

[2] Euklides Elemente III. 20.

aus dem Umfange den Inhalt des Allgemeinen gleichsam zusammenzuziehen. In entsprechender Weise treibt der negative disjunktive Schluss die Verneinung durch alle Arten eines Begriffes hindurch, um sie in eine allgemeine Verneinung der Gattung zusammenzudrängen.[1]

Auf diese Weise verhält sich der kategorische Schluss zum disjunktiven, wie das Urtheil des Inhalts zum Urtheil des Umfangs, und man könnte jenen auch den Schluss des Inhalts, diesen den Schluss des Umfangs nennen.

Inhalt und Umfang, im Verhältniss von Gesetz und Erscheinung, machen die wesentlichen Seiten des Begriffes aus und ihre Wechselbeziehung das Leben desselben. Der Verstand wird dazu erzogen, diese Wechselwirkung des Inhalts und Umfangs frei zu beherrschen, und seine Bildung vollendet sich, wenn in der Richtung des Gedankens weder der Inhalt noch der Umfang einseitig überwiegt, sondern sich immer die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in die bestimmende durchgehende Einfachheit zusammendrängt und die Einfachheit in der ausströmenden Mannigfaltigkeit bewährt. Der Schluss ist nichts als diese leichte Bewegung des Gedankens vom Inhalt zum Umfang und vom Umfang zum Inhalt; und daher genügt die Andeutung der Momente, und die Ausführung wird langweilig. Diesen ursprünglichen Vorgang beweisen namentlich die von der Logik als irreducibel bezeichneten Fälle. In diesen zieht der den Inhalt und Umfang gegen einander abmessende Gedanke ohne Mühe den Schluss; aber die Logik führt von der Richtigkeit nur einen indirekten Beweis.

Diese Fälle sind in der zweiten Figur *baroco*, z. B. alle Quadrate sind Parallelogramme; einige regelmässige geradlinige Figuren sind nicht Parallelogramme. In leichter Uebersicht wird geschlossen: einige regelmässige geradlinige Figuren sind keine

[1] Als Beispiel gelte aus Aristoteles über die Seele (III. 3) der Beweis, dass die Phantasie kein urtheilendes Fürwahrhalten sei (keine ὑπόληψις); denn sie sei keine Art eines solchen, nicht Wahrnehmung, nicht Wissenschaft, nicht Vernunft, nicht Meinung.

Quadrate. In langem Umschweif wird dieser einfache Fall bewiesen, da er sich der ersten Figur nach der Ansicht der Unterordnung der Begriffe wenigstens nicht direkt fügen will. Schon Aristoteles[1] behandelt ihn apagogisch. Aus der dritten Figur gehört *bocardo* hieher, ein Fall, der minder einfach ist, wie überhaupt die dritte Figur, aber doch leichter begriffen wird, wenn man den Inhalt und den Umfang der gegebenen Termini gegen einander abwägt, als wenn man mit ihm auf dem Umwege des indirekten Beweises Versuche macht. In einem Beispiele stellt sich die Aufgabe so: Vereinige die Prämissen: einige Parallelogramme haben keine rechte Winkel; alle Parallelogramme werden durch die Diagonale in zwei gleiche und ähnliche Dreiecke getheilt, zu einem Schlusssatz. Man wird hier zwar nicht das Gesetz des Parallelogramms unmittelbar an die Stelle des Begriffes selbst substituiren können, aber doch mit der Beschränkung des Theiles jedenfalls. Einige Figuren, die durch die Diagonale in zwei gleiche und ähnliche Dreiecke getheilt werden, haben keine rechte Winkel.

Aus der Ansicht, dass der Schluss die Beziehung des Inhalts auf den Umfang und umgekehrt vermittele, folgen die bekannten syllogistischen Regeln von selbst. *Ex mere particularibus nihil sequitur;* denn in der wenigstens relativen Allgemeinheit des Inhalts liegt allein das Recht, ihn auf den Umfang zu beziehen. *Ex mere negativis nihil sequitur.* Das Gesetz kann negativ, aber dann muss die Subsumtion positiv sein. Blosse Verneinungen trennen, aber geben dem Gesetz kein Gebiet der Herrschaft. *Conclusio sequitur partem debiliorem;* denn die Conclusion wird die Beschränkung des Gesetzes oder seiner Anwendung, die in den Prämissen gegeben ist, anerkennen müssen.

Die erste und zweite Figur des kategorischen Schlusses stellen diese Anwendung des Inhalts auf den Umfang am deutlichsten dar. Indem in der ersten Figur der Untersatz die

---

[1] *Analyt. pr.* I. 5. p. 26 a 36.

Arten einführt, die sich dem (positiven oder negativen) Gesetz des Geschlechtes unterwerfen: ist er in diesem Akte der Subsumtion immer positiv.[1] Würde er verneinend sein, also die mögliche Annahme einer Art abweisen: so würde für diesen von dem Umfang ausgeschlossenen Begriff nichts folgen; denn möglicher Weise könnte er doch dasselbe Merkmal haben, als der Begriff, dessen Art er nicht ist, da das im Merkmal ausgesprochene Gesetz auch für andere Geschlechter gelten kann. Wenn sich aber umgekehrt ein Begriff von dem Gesetze eines andern ausschliesst, so schliesst er sich auch von dem Umfang desselben aus; denn der Inhalt bestimmt den Umfang. Dies stellt die zweite Figur dar. Sie hat einen adversativen Charakter, und Obersatz und Untersatz wechseln daher nothwendig in Bejahung und Verneinung. Sie ist ebenso ursprünglich als die erste Figur und bildet den Gegensatz.[2]

Diesen beiden ursprünglichen Weisen, den Inhalt auf den Umfang zu beziehen, entsprechen zwei Weisen des disjunktiven Schlusses, in welchen aus dem Umfang der Inhalt eines Begriffes bestimmt wird. Für die positive Form, die der ersten Figur des kategorischen Schlusses zu vergleichen ist, kann der oben angeführte Satz des Euklides[3] als Beispiel dienen. Für die negative, die der zweiten Figur des kategorischen Schlusses entspricht, lässt sich etwa folgendes Beispiel bilden. Parallele werden, von einer dritten Linie geschnitten, entweder aus der Gleichheit des innern und äussern Winkels oder aus der Gleichheit der Wechselwinkel oder aus der Summe der inneren gleich zwei rechten erkannt. Die Seiten eines Fünfecks haben keine dieser Eigenschaften. Also sind sie nicht parallel.[4]

[1] Daher ist der Untersatz in den Formeln nur durch a oder i bestimmt. Vgl. die zweite Silbe in *barbara*, *celarent*, *darii*, *ferio*.

[2] Vgl. Herbart Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie §. 67.

[3] Elemente III. 20. S. oben Bd. II. S. 316 f.

[4] Drobisch (Logik 1836. §. 92) führt zwei Formen des disjunktiven Schlusses in der zweiten Figur auf:

Auf diese Weise verhalten sich die Schlüsse des Inhalts und Umfangs symmetrisch.

Die dritte Figur des kategorischen und hypothetischen Schlusses hat nicht gleichen Werth und nicht denselben Grad von Klarheit, als die erste und zweite. Zwei Begriffe treffen in demselben Subjekt zusammen. Was folgt daraus? Die Begriffe des Prädikates sind entweder das substantielle Geschlecht oder aber ein artbildender oder zufälliger Unterschied. Wenn eine der beiden Prämissen allgemein bejahend ist und ein Prädikat des ersten Falles hat, so kann der Schluss am einfachsten so betrachtet werden, dass das Geschlecht in einer seiner Arten näher bestimmt wird. Z. B. alle Quadrate sind Parallelogramme, alle Quadrate haben rechte Winkel; einige Parallelogramme haben rechte Winkel.[1] Wenn aber in beiden Prämissen der von demselben Subjekt ausgesagte Begriff ein unselbständiges Merkmal ist, so entsteht durch den Schluss eine künstliche, und in mehreren Fällen eine durchaus zweideutige Bildung. Das Künstliche besteht darin, dass das unselbständige Merkmal erst selbständig gemacht werden muss, um Subjekt des Schlusssatzes zu werden. Die Conversion leidet an diesem Gebrechen, wie oben gezeigt worden ist, und verpflanzt es auf den Schluss der dritten wie der vierten Figur.

Die Modi *darapti* und *felapton* erfordern eine Conversion eines allgemein bejahenden Satzes mit Beschränkung. Diese

---

1) P ist entweder A oder B oder C
S ist weder A noch B noch C
Also S ist nicht P.

2) P ist weder A noch B noch C
S ist entweder A oder B oder C
Also S ist nicht P.

Beide Formen sind zwar dem Ausdruck, aber nicht der Sache nach verschieden. Die Prämissen der ersten Form heissen: die Arten von S sind nicht die Arten von P, die der zweiten: die Arten von P sind nicht die Arten von S. Beide fallen daher für die Vermittelung des Schlusssatzes zusammen.

[1] Dies kann in allen Fällen ausser in *ferison* stattfinden.

giebt in einzelnen Fällen zu wenig. *Datisi* und *ferison* leiden an der ganzen Zweideutigkeit, welche die Umkehrung eines besonders bejahenden Urtheils mit sich bringt. Alle diese Fälle sind nur mit der Cautel anzuwenden, dass zwar aus dem grammatischen Ausdruck nicht mehr könne geschlossen werden, vielleicht aber aus dem Inhalt mehr folge.

Die Modi *disamis* und *bocardo* sind die einzigen Fälle, die keine Gefahr des Irrthums einschliessen. Aber sie sind, da sie nur ein partikuläres Resultat geben, von keiner wissenschaftlichen Bedeutung.

Immer ist der Schlusssatz künstlich, wenn unselbständige Merkmale, welche das Prädikat der Prämissen bildeten, zu einer unbestimmten Substanz erhoben werden, um sich zum Subjekt zu eignen. Der Schlusssatz liefert immer nur eine äussere Verknüpfung von Subjekt und Prädikat.

Wer für das Gesagte Belege wünscht, erwäge folgende Beispiele. 1. Nach der Regel von *darapti* wird aus den Prämissen geschlossen: Alle Parallelogramme sind vierseitig; alle Parallelogramme werden durch die Diagonale in zwei gleiche und ähnliche Dreiecke getheilt. Also einiges (nur einiges, und was ist das einiges?), einiges, was durch die Diagonale in zwei gleiche und ähnliche Dreiecke getheilt wird, ist vierseitig. 2. *Felapton*. Kein rechtwinkliges Dreieck hat einen stumpfen Winkel. Alle rechtwinklige Dreiecke haben die im pythagoräischen Lehrsatz ausgesprochene Eigenschaft. Also einiges (!), was diese Eigenschaft hat, hat keinen stumpfen Winkel. 3. *Datisi*. Alle Parallelogramme werden durch die Diagonale in zwei gleiche und ähnliche Dreiecke getheilt; einige Parallelogramme sind Quadrate. Also einige (!) Quadrate werden durch die Diagonale in zwei gleiche und ähnliche Dreiecke getheilt. 4. *Ferison*. Kein Parallelogramm ist ein Trapezium; einige Parallelogramme sind Quadrate. Also einige (!) Quadrate sind keine Trapezien. Wenn in den gegebenen Beispielen von *datisi* und *ferison* der unbestimmte Ausdruck des Untersatzes nach dem Inhalt der Sache dahin erklärt wird,

dass alle Quadrate Parallelogramme sind, so erfolgt ein voller Schluss der ersten Figur, der wirklich Inhalt hat.

So ist eigentlich diese Figur bis auf zwei wenig bedeutende Modi stumpfsinnig, da sie in der Conversion das nicht zu unterscheiden weiss, was durchaus unterschieden werden muss, und sie ist unsicher, da sie leicht dazu verleitet, statt der berechtigten Allgemeinheit nur einen unbestimmten Theil für wahr zu halten.

Herbart[1] hat das Wesen der dritten Figur in der Substitution gesucht. Eine solche Gleichstellung ist aus den Prämissen als Urtheilen nur unter wesentlicher Beschränkung abzuleiten, und die Conversion, die dabei nicht zu vermeiden ist, giebt wiederum Künstliches. Ob die mathematische Substitution, auf die sich Herbart bezieht, zum Schluss der dritten Figur gezogen werden kann, ist zweifelhaft. Z. B. $n = b$; $n = g + h$; also $g + h = b$. In einem solchen Fall ist es völlig unbestimmt, was Subjekt und was Prädikat sei. Daher kann der Schluss ebenso gut in der ersten Figur vor sich gehen. Es geht eine solche mathematische Substitution aus der Betrachtung der Gleichheit, aber nicht aus dem Wesen des Schlusses hervor. Euklides setzte als Axiom: wenn zwei Grössen einer dritten gleich sind, so sind sie unter sich gleich, und gewöhnlich subsumirt man in solchen Fällen der Substitution unter diesen Obersatz.

Nach diesem allen kann die dritte Figur mit den beiden ersten nicht auf gleicher Linie stehen. Soll sie etwas Gesundes ergeben, so fordern ihre Prämissen erst nähere Bestimmung aus der Natur der Sache. Dadurch geht sie in die beiden früheren Figuren über. Auch entspricht der dritten Figur des kategorischen Schlusses keine Form des disjunktiven.

Schon Laurentius Valla verwirft die dritte Schlussfigur als eine Weise des Schliessens, welche wider die Natur sei und in keines Menschen Munde gehört werde.[2]

---

[1] Hauptpunkte. 1808. S. 124. Einleitung §. 68 (dritte Auflage).

[2] *Dialecticae disputationes* III. c. 9. *Opp. ed. Basil.* 1543. p. 738 sq.

Der hypothetische Schluss hat keine besondere Weisen und ist auf ähnlichem Wege, wie das hypothetische Urtheil mit dem kategorischen vereinigt wurde, an den kategorischen Schluss anzureihen. Herbart hat einfach gezeigt,[1] dass die sogenannte setzende und aufhebende Weise des hypothetischen Schlusses mit demselben Rechte dem kategorischen Schlusse zukommt.

Was verbürgt denn nun aber die Vollständigkeit der Formen des Schlusses? Der Inhalt ist auf den Umfang bezogen und aus dem Umfang der Inhalt bestimmt, und zwar in beiden Weisen positiv und negativ. Dieser einfache Ueberblick gewährt die Einsicht, dass die Verhältnisse erschöpft sind.

Will man indessen auf die vollständige Kenntniss der Urtheilsformen in den Prämissen und im Schlusssatze bestehen, so führt der mehrfach eingeschlagene Weg der Combination zum Ziele. Die Elemente sind a, e, i, o.[2] Es ergeben sich

---

[1] Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie §. 64.

[2] Ueber die Anwendung von a, e, i, o mag nebenbei Folgendes bemerkt werden. Da wir in der Quantität drei Arten von Urtheilen zählen, das universale, partikuläre, singuläre, und nur für das universale und partikuläre, seien sie bejahende oder verneinende, in jenen Buchstaben Zeichen besitzen: so schwankt die Subsumtion des singulären bejahenden und verneinenden unter dieselben. Soll das singuläre Urtheil (z. B. Cajus ist ein Mensch, ein Mensch hat das erfunden) unter das Zeichen des allgemeinen (a) oder des besondern (i) fallen? Die Ansicht ist verschieden. Aristoteles führt darauf (*analyt. pr.* I. 1), dass man ohne Unterschied den Einzelnen als Theil einer Sphäre ansehe und daher das singuläre Urtheil dem universalen entgegensetze und unter das partikuläre stelle. Hingegen schon vor Kant (s. Kritik der reinen Vernunft §. 9. Ausg. von Rosenkranz S. 72) bemerkten Logiker, sei es in Vernunftschlüssen, weil es gar keinen Umfang habe, dem allgemeinen gleich zu behandeln (also a, e), und Kant tritt dieser Ansicht bei. Indessen fordert Herbart (Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie §. 62) eine genauere Unterscheidung. Jene Gleichsetzung gelte bei einem bestimmten Subjekt, z. B. der Vesuv speit Feuer; aber sie gelte nicht, wenn mit Hülfe des unbestimmten Artikels die Bedeutung eines allgemeinen Ausdrucks auf irgend ein Individuum beschränkt werde, z. B. ein Mensch hat das erfunden. Vgl. Ueberweg Logik §. 70. S. 159. u. §. 107. S. 296. Hiernach streitet man, ob in jenem alten Beispiel eines Schlusses, das uns die Nothwendigkeit

64 Möglichkeiten verschiedener Prämissen; aus diesen sind die unmöglichen und unfruchtbaren zu eliminiren.[1] Aber nach welcher Regel? Zunächst bieten sich zwei Verhältnisse dar, die jeden Schluss aus den Prämissen hindern. Sind die Prämissen nur verneinend oder sind sie nur partikulär, so kann aus ihnen nichts folgen. Dies floss, wie wir sahen, aus dem Wesen des Syllogismus selbst. In 16 Fällen unter jenen 64 werden sich die Prämissen lediglich verneinend darstellen, und diese fallen dadurch weg. In andern 12 Fällen werden sich die Prämissen lediglich partikulär darstellen, und auch diese fallen durch sich selbst aus. Die Prämissen werden aber in mehreren Fällen zwar äusserlich eine allgemeine Bestimmung enthalten, aber in der gegenseitigen Beziehung des Inhalts und Umfangs nur einen partikulären Werth haben. Auch dann wird kein Schluss möglich sein. Wenn nämlich in beiden Vordersätzen der Mittelbegriff nur als Art vorkommt,[2] so wirkt das Gesetz seines Inhalts nur theilweise, und es liegt kein Recht zum Schlusse vor. Solcher Fälle wird es ausser den obigen 8 geben. Wenn ferner eine Art eines Begriffes einem andern abgesprochen wird, so bleibt es unbestimmt, ob der

---

zu sterben vorhält, Cajus in *barbara* oder *darii* sterbe. Es wird ihm gleich sein. Aber die Betrachtungsweise ist verschieden. So lange man Cajus als einen von vielen und unbestimmt als einen Theil von allen vorstellt, tritt *darii* ein; aber wenn man in Cajus nur den Einen und nicht in ihm Individuen überhaupt denkt, so ist allerdings *barbara* richtiger. Es ist unbequem, dass die Anwendung jener Buchstaben erst eine vorgängige Untersuchung über die Bedeutung des singulären Urtheils erfordert; indessen für eine genaue Bestimmung ist sie der Sache gemäss. So ist es denn richtiger, den Schluss des die Welt beseelenden Stoikers: Nichts Bewusstloses hat bewusste Theile; die Welt hat bewusste Theile (den Menschen); also ist die Welt nicht bewusstlos; nicht nach *festino* aufzufassen, denn die Welt ist im Sinne der Stoiker nur Eine, sondern nach *cesare*.

[1] Vgl. die sorgfältige Behandlung bei Drobisch, Logik §. 71.

[2] Z. B. einige Parallelogramme sind Quadrate; alle Rechtecke sind Parallelogramme. Der Begriff Parallelogramm ist Terminus medius. Aber auch im Untersatz wirkt er nur partikulär; denn er bezeichnet nur: Einige Parallelogramme sind Rechtecke.

Begriff selbst ihm abzusprechen oder zuzusprechen sei.[1] Denn wo das Besondere ausgeschlossen ist, kann das Allgemeine Statt haben und auch nicht Statt haben. Solcher Fälle sind ausser den vorigen 9. Auf diese Weise bleiben die bekannten 19 Fälle des kategorischen Schlusses übrig,[2] die indessen aus sich zu begreifen sind, und nicht als Rest des Möglichen nach Abzug des Unmöglichen. Um die unfruchtbaren Möglichkeiten wegzuschaffen, wurden hier nur die aus der Natur des Schlusses folgenden Verhältnisse als Massstab angelegt.[3] Indessen mehrere der 19 Fälle bleiben wieder bei näherer Untersuchung unbestimmt, wie eben gezeigt worden ist.

Wenn der disjunktive Schluss innerhalb seiner Figuren keine solche Mannigfaltigkeit der Formen zeigt, so liegt der Grund davon in der Gebundenheit des disjunktiven Urtheils, die wir oben[4] darstellten; denn es ist in sich allgemein und bejahend, nie partikulär und verneinend.

Aristoteles verfährt in der Bestimmung der Schlussformen combinatorisch; namentlich finden sich bei ihm innerhalb der ersten Figur alle 16 Möglichkeiten der Prämissen verzeichnet.[5] Die zulässigen beweist er direkt, indem er sie auf das Princip der Unterordnung zurückführt, die unzulässigen widerlegt er indirekt. Den Widerspruch zeigt er an einzelnen Fällen, indem unter sonst gleichem Verhältniss der Vordersätze zwei Beispiele entgegengesetzte Schlusssätze ergeben müssten. Da eine falsche Folge genügt, um eine Hypothese zu stürzen, so

[1] Z. B. alle Quadrate sind Parallelogramme; kein Rechteck ist ein Quadrat. Der Mittelbegriff wäre hier Quadrat.

[2] Das Einzelne wird nach dieser Andeutung jeder leicht erweisen.

[3] Die von Beneke gegebene Ableitung (*syllogismorum analyticorum origines et ordo naturalis*. Berlin 1839) beruht auf einer Theilung des Umfangs und der Merkmale. Nach dem, was wir oben über das organische Band der Merkmale bemerkt haben, können wir einer solchen Ansicht einer mechanischen Theilung derselben und daher der ganzen Entwickelung nicht beitreten. Die Merkmale sind die tief verschlungenen Züge eines Ganzen, aber nicht die angefügten Steine eines Mosaikbildes.

[4] S. Bd. II. S. 259 ff.

[5] *Analyt. priora*. I. 4.

giebt Aristoteles keine weitere Widerlegung. Dies Verfahren, einzelne Fälle aufzufinden, die Einspruch thun, mag man empirisch nennen; es ist indessen bündig und ausreichend, wenn es sich auch nicht zu den letzten Gründen erhebt.

Im Vorangehenden ist der Schluss mit seiner ganzen Mannigfaltigkeit in folgerechter Uebereinstimmung mit dem Begriff dargestellt. Die Schlüsse offenbaren die Gemeinschaft und den Verkehr der Begriffe unter sich. Indem sie sich verketten, unterstützen sie sich gegenseitig und schliessen durch die Wechselwirkung das schlechthin Widersprechende aus. Die Begriffe für sich sind nur ruhende Bestimmungen. Indem sie sich verweben, stellen sie die lebendige Welt dar, in der die leibliche aus der geistigen Tiefe wiedergeboren wird.

Das allgemeine Gesetz eines Begriffes, dem sich sein Umfang unterwirft, ist die Grundansicht des Schlusses. Das allgemeine Gesetz ist indessen der quantitative Ausdruck jener qualitativen Allgemeinheit, die auf der Gemeinschaft des Denkens und Seins ruht. Von dieser Seite her eröffnet sich leicht eine Einsicht in die reale Bedeutung des Schlusses. Ehe jedoch diese entwickelt wird, müssen wir auf Hegels umfassende Behandlung[1] einen Blick werfen.

5. Nach Hegels eigenthümlicher Darstellung[2] erfüllte sich in der apodiktischen Form die Copula des Urtheils überhaupt. Durch diese Erfüllung wurde der im Urtheil besonderte und entzweiete Begriff in seiner Einheit wieder hergestellt. Die Einheit des Begriffes und des Urtheils ist daher der Schluss, indem darin die Begriffsbestimmungen, die Extreme des Urtheils, enthalten sind und zugleich die bestimmte Einheit derselben gesetzt ist.

Die allgemeine Natur des Begriffes giebt sich durch die Besonderheit äusserliche Realität (im Urtheil) und macht sich

---

[1] Encyklopaedie §. 181 ff. Logik III. S. 118 ff. Vgl. damit die darauf gegründete Darstellung von J. H. Fichte, Grundzüge zum Systeme der Philosophie I. S. 139 ff. §. 107 ff.

[2] S. oben Bd. II. S. 265 f.

hiedurch und als negative Reflexion in sich zum Einzelnen. Der Schluss stellt den Kreislauf dieser sich vermittelnden Begriffsmomente (des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen) dar.

Zunächst ist nun der Schluss wie das Urtheil unmittelbar. Dieser Schluss der Unmittelbarkeit heisst der qualitative Schluss. Durch seine eigene Dialektik macht er sich zum Schlusse der Reflexion, wie die Reflexionsurtheile die zweite Stufe der Urtheile bildeten. Die Reflexionsschlüsse vollenden sich endlich im Schlusse der Nothwendigkeit, worin die objektive Natur der Sache das Vermittelnde ist.

Auf diese Weise stufen sich die Schlüsse ebenso ab, wie die Urtheile, und die Formen laufen mit einander parallel. Da der Schluss als die Einheit des Begriffes und der Urtheile bestimmt wird, so scheint diese Auffassung nothwendig zu sein.

Der qualitative Schluss oder der Schluss des Daseins heisst auch der formale. In seiner ersten Figur vermittelt die Besonderheit die Einzelheit mit der Allgemeinheit (E — B — A). Ein Subjekt wird als einzelnes durch eine Qualität mit einer allgemeineren Bestimmtheit zusammengeschlossen. Die Mitte ist irgend eine Eigenschaft des Subjektes; da es der Eigenschaften viele hat, so lassen sich an ihm auch Termini medii auffinden, die das Entgegengesetzte erschliessen lassen. Der vereinzelte Mittelbegriff ist in diesem zufälligen Verhältnisse einseitig. Die Prämissen fordern Beweise, und so öffnet sich eine Reihe von Prosyllogismen ins Unendliche. Aus diesen Mängeln geht die Nothwendigkeit der nächsten Figuren hervor.

In der zweiten Figur geschieht die Vermittelung durch die Einzelheit. Das Besondere schliesst sich mit dem Allgemeinen durch das Einzelne zusammen. Indem darin der Terminus medius eine Zufälligkeit ist und der Schluss nur ein partikuläres Urtheil zum Ertrag giebt, so ist diese zweite Figur die Wahrheit der ersten; denn indem die erste an sich zufällig war, ist in der zweiten die Zufälligkeit gesetzt und zum Vorschein gebracht. Sie vermittelt den Obersatz der ersten Figur (B — A).

Da die zweite Figur nur einen partikulären Schluss zulässt, so hebt sie die Bestimmtheit des Besondern auf, und daher wird der Terminus medius nur abstrakte Allgemeinheit werden.

Die dritte Figur vermittelt daher das Einzelne mit dem Besondern durch das Allgemeine und begründet den Untersatz der ersten Figur. Sie ist die Wahrheit des formalen Schlusses überhaupt, da sie ausdrückt, dass dessen Vermittelung die abstrakt allgemeine ist. Ihre Conclusion ist nothwendig negativ.

Indem so jedes Moment die Stelle der Mitte und der Extreme durchlaufen hat, hat sich ihr bestimmter Unterschied gegen einander aufgehoben, und der Schluss hat nun, da seine Momente unterschiedslos geworden sind, die Gleichheit zu seiner Beziehung (die äusserliche Verstandesidentität). So entsteht die vierte Figur oder der mathematische Schluss. Wenn zwei Dinge einem dritten gleich sind, sind sie unter sich gleich.

Da in diesem Verlauf jedes Moment die Bestimmung und Stellung der Mitte, also des Ganzen überhaupt bekommen hat, so ist es dadurch von der Einseitigkeit und der Unmittelbarkeit befreiet. Die erste Figur wies zwar zur Begründung ihrer Prämissen ins Unendliche hinaus. Aber die Vermittelung ist vollendet, indem sich die Figuren gegenseitig voraussetzen und sich die Bedingungen zu einem Kreise abschliessen. In der ersten Figur E — B — A sind die Prämissen B — A und E—B noch unvermittelt; aber jene wird in der zweiten, diese in der dritten Figur vermittelt. Jede dieser zwei Figuren setzt für die Vermittelung ihrer Prämissen ebenso ihre beiden andern voraus.[1]

Die Mitte ist im qualitativen Schluss die abstrakte Besonderheit, für sich eine einfache Bestimmtheit, und Mitte nur äusserlich und relativ gegen die selbständigen Extreme. Nunmehr ist sie gesetzt als die Totalität der Bestimmungen; so ist sie die gesetzte Einheit der Extreme; zunächst aber die Einheit

[1] Vgl. Encyklopaedie §. 188. 189.

der Reflexion, welche sie in sich befasst[1] (der Schluss der Zusammenfassung). Die Einzelheit ist zugleich als Allgemeinheit bestimmt.

Im Reflexionsschluss ist die Mitte nicht bloss abstrakte besondere Bestimmtheit des Subjekts, sondern concret, da sie alle einzelne befasst, denen unter anderen auch jene Bestimmtheit zukommt. So bildet sich der Schluss der Allheit unter der Form der ersten Figur. Da aber der Obersatz alle einzelne begreift, setzt er den Schlusssatz voraus, den er vielmehr begründen sollte.

Dieser Mangel wird zunächst in der Induction gehoben, welche der zweiten Figur entspricht. Die vollständigen Einzelnen als solche (a, b, c, d u. s. f.) bilden die Mitte. Es ist der Schluss der Erfahrung, während die zweite Figur des qualitativen Syllogismus nur ein Schluss der Wahrnehmung ist.

Die Einzelheit kann nur Mitte sein als unmittelbar identisch mit der Allgemeinheit.[2] Dies wird in der Induction, die nie die Gattung erreicht, vorausgesetzt. Die Allgemeinheit ist an der Bestimmung der Einzelheit, welche der Induction zum Grunde liegt, äusserlich, aber wesentlich. Die Wahrheit des Schlusses der Induction ist daher ein solcher Schluss, der eine Einzelheit zur Mitte hat, die unmittelbar an sich selbst Allgemeinheit ist. So entspringt die Analogie, deren Mitte ein Einzelnes ist, aber im Sinne seiner wesentlichen Allgemeinheit, während ein anderes Einzelnes Extrem ist, welches mit jenem dieselbe allgemeine Natur hat. Dieser Schluss hat die dritte Figur des unmittelbaren Schlusses zu seinem abstrakten Schema.

In dem Schluss der Analogie ist noch die Allgemeinheit mit der Einzelheit als dem Unmittelbaren behaftet. Indem sich die Vermittelung davon befreiet, wird in dem Schluss der Nothwendigkeit das an und für sich seiende Allgemeine die Mitte.

---

[1] Logik III. S. 148. [2] das. S. 155.

Der erste Schluss der Nothwendigkeit ist der kategorische Schluss, worin ein Subjekt mit seinem Prädikat durch seine Substanz zusammengeschlossen ist. Die Substanz in den Begriff erhoben ist das Allgemeine an und für sich, dessen wesentlicher Unterschied die specifische Differenz ist. In dem Schlusse, der eine solche Grundlage hat, ist die Subsumtion nicht mehr zufällig, und der Schlusssatz wird nicht mehr vorausgesetzt, damit der Obersatz wahr sei.

Indem sich die gediegene positive Identität, die im kategorischen Schlusse die Allgemeinheit der Mitte bildet, zur Negativität der Extreme aufschliesst, so entsteht der hypothetische Schluss, in welchem das Einzelne in der Bedeutung des unmittelbaren Seins erscheint, dass es ebenso vermittelnd als vermittelt sei. Es ist darin die Aeusserlichkeit und deren in sich gegangene Einheit gesetzt.

Die Vermittelung des Schlusses ist hiernach die unterscheidende und aus dem Unterschiede sich in sich zusammenziehende Identität. Der Schluss ist in dieser Bestimmung der disjunktive Schluss. Die Mitte ist die mit der Form erfüllte Allgemeinheit. Das vermittelnde Allgemeine ist als Totalität seiner Besonderungen und als ein einzelnes Besonderes gesetzt, so dass eins und dasselbe Allgemeine in diesen Bestimmungen nur in Formen des Unterschiedes ist.

In dieser Vollendung des Schlusses ist der Unterschied des Vermittelnden und Vermittelten weggefallen. Das Resultat ist daher eine Unmittelbarkeit, die durch Aufheben der Vermittelung hervorgegangen, ein Sein, das ebenso sehr identisch mit der Vermittelung und der Begriff ist, der aus und in seinem Anderssein sich selbst hergestellt hat. Dies Sein ist daher eine Sache, die an und für sich ist, — die Objektivität.[1]

In diesen Bestimmungen entwickelt Hegel die Formen des Schlusses und läutert sie durch ihren eigenen Process von

[1] Logik III. S. 171.

dem Beisatz des Zufälligen und Unmittelbaren zum in sich gediegenen Gehalt.

Der Unterschied dieser Auffassung von der gewöhnlichen Behandlung fällt in den dreimal drei Schlüssen schon äusserlich auf. Der qualitative Schluss und der Schluss der Allheit sind sonst mit dem kategorischen Schlusse verwachsen. Wie indessen das kategorische Urtheil von Hegel den höheren Begriff eines substantiellen und wesentlichen empfing, so ist damit übereinstimmend auch die Bedeutung des kategorischen Schlusses gesteigert worden; und es mag die Trennung des Schlusses der Allheit von dem kategorischen zugegeben werden. Kann es indessen einen Schluss der Unmittelbarkeit geben, wie es ein Urtheil des Daseins giebt?

Die Urtheile des Daseins, welche eine „unmittelbare, somit sinnliche Qualität" ergreifen sind noch nicht allgemein.[1] Erst auf der späteren Stufe des Reflexionsurtheils tritt die Allheit hervor, erst im Urtheil der Nothwendigkeit das concret Allgemeine.[2] Wenn nun aber das Allgemeine ein wesentliches Element jedes Schlusses ist:[3] so ist ein Schluss aus Prämissen nicht möglich, die nur das unmittelbar Sinnliche auffassen und daher das Allgemeine auch nicht einmal ahnen. Alle Schlüsse aus solchen Vordersätzen sind nur Schein; aber der trügerische Schein ist doch nicht als die erste Stufe und die Grundlage der Wahrheit anzuerkennen. Das Sophisma ist kein Syllogismus. Wie soll überhaupt der Obersatz in einem Schlusse des Daseins lauten, um sich vom Schlusse der Allheit zu unterscheiden? Leider fehlen Beispiele und Anwendungen, welche uns aus unbestimmten Behauptungen des Allgemeinen in die bestimmte Bewährung des Einzelnen geführt hätten. Wir finden indessen unter dem Schlusse der Allheit einige Auskunft.[4]

[1] Encyklopaedie §. 172.
[2] Encyklopaedie §. 175. 177. vgl. oben Bd. II. S. 263 ff.
[3] Hegel giebt selbst als das Schema des qualitativen Schlusses E-B-A an (Einzelnes, Besonderes, Allgemeines).
[4] Logik III. S. 150.

Ein Schluss des Daseins würde z. B. lauten: das Grüne ist angenehm; das Gemälde ist grün; also das Gemälde ist angenehm. Der Obersatz des Schlusses der Allheit hingegen würde sich nicht mit der Abstraktion von Grün begnügen, sondern alle wirklichen concreten Gegenstände, die grün sind, befassen, und er würde daher heissen: alles Grüne ist angenehm. Bei näherer Betrachtung zerfliesst indessen die hier gezogene Grenze, wie eine Furche im Wasser. In dem angeführten Schluss des Daseins meint nämlich der Ausdruck das Grüne alles Grüne und hat die Bedeutung der Allheit. Vielleicht ist die Allheit vorschnell abgeschlossen, vielleicht sollte der Satz nur aussagen: einiges Grüne (das Wahrgenommene) ist angenehm. Aber in dieser Gestalt bliebe er für sich allein und würde nie zum Obersatz. Soll er einen Schluss einleiten, soll er die Kraft haben, den Untersatz in sich aufzunehmen: so ist jener Ausdruck der Ausdruck der Allheit und legt sich stillschweigend diese Macht bei. Es muss also behauptet werden, dass der qualitative Schluss als Schluss ein Schluss der Allheit ist; der Schluss, aus der Allgemeinheit stammend, hat in seinem Vorgange die nackte Unmittelbarkeit hinter sich, und der Schluss der Unmittelbarkeit ist eine müssige, streng genommen, eine unmögliche Bildung.

Wenn wir den qualitativen Schluss weiter verfolgen, so sollen nach der Erklärung die Prämissen der ersten Figur (B — A und E — B) eine Begründung fordern und durch die zweite und dritte Figur empfangen. Der Obersatz (das Besondere ist allgemein) wird durch die zweite Figur in der Einzelheit, der Untersatz (das Einzelne ist besonderes) durch die dritte Figur in der Allgemeinheit vermittelt.[1] Auf diese Weise sollen

[1] Logik III. S. 131. Encyklopaedie §. 189. Diese Figuren kommen mit den aristotelischen überein; nur dass die zweite und dritte Figur des Aristoteles bei Hegel die dritte und zweite sind. Logik III. S. 135. Die zweite Figur wird „aus alter Gewohnheit ohne weiteren Grund als die dritte aufgeführt."

nothwendig die zweite und dritte Figur aus dem Bedürfniss der ersten entstehen.

Diese Entwickelung scheint auf den ersten Blick der Natur der Sache zu entsprechen. Aber sie scheint es nur. Der Widerspruch würde sich sogleich gemeldet haben, wenn man je die Anwendung versucht und diese Dialektik nicht bloss im widerstandslosen „Aether des reinen Gedankens" gehalten hätte. Nach Hegels eigener Erklärung,[1] die mit dem von Aristoteles nachgewiesenen Verhältniss übereinkommt, giebt die zweite Figur nur einen partikulären Schlusssatz und die dritte[2] nur einen negativen. Sollte aber in der ersten Figur ein partikulärer Obersatz und ein negativer Untersatz begründet werden? Wer da meint, dass die Form B — A einen partikulären Obersatz bedeute, versuche nur zu schliessen, wenn im obigen Beispiel der Obersatz heisst: einiges Grüne ist angenehm. Mehr wird aus der zweiten Figur nicht gewonnen; mehr begründet sie nicht. Sogleich ist bei solcher Vermittelung der Schluss null und nichtig. Die Form B — A bezeichnet das Verhältniss des Subjekts zum Prädikat als einer besondern Art zum allgemeinen Geschlecht, nicht aber, wie es der Fall sein müsste, dass nur ein Theil der Art genommen sein soll. Wo giebt es einen partikulären Obersatz der ersten Figur? — Ebenso hört der Schluss auf, wenn der Untersatz der ersten Figur negativ wird, und doch giebt die dritte Figur, die zur Begründung desselben herbeigerufen wird, nur einen verneinenden Ertrag. Würde auch in dem Untersatz die Subsumtion eines Begriffes unter den Mittelbegriff verneint, so könnte der Begriff dennoch die Eigenschaft des allgemeineren Prädikats in sich tragen. Daher muss der Untersatz der ersten Figur positiv sein.[3] So geschieht es, dass in der That die dialektischen Vermittelungen der ersten Figur diese nicht stützen, sondern völlig einreissen. Der ganze Zusammenhang löst sich in Zwietracht auf.

Ausser der eben geprüften allgemeinen Verknüpfung wird

[1] Logik III. S. 135. [2] das. S. 138.
[3] S. oben Bd. II. S. 319.

noch ein besonderer Uebergang von der ersten zur zweiten[1] und von der zweiten zur dritten[2] Figur gebahnt. Es könnte leicht gezeigt werden, dass diese Verbindungen ebenso wenig genetisch sind.

Belehrender für die Stellung der Dialektik scheint ein anderer Punkt zu sein. Wie beweist denn Hegel, dass die zweite Figur nur partikulär, die dritte nur negativ schliesst? In der zweiten Figur[3] verläuft der Beweis, wie gewöhnlich, durch Zurückführung auf die erste Figur, indem der Untersatz unter der nöthigen Beschränkung umgekehrt wird. So ist die betreffende Stelle, wie es scheint, wohl zu verstehen. In Rücksicht der dritten Figur heisst es:[4] „die Mitte ist als das Allgemeine gegen ihre beiden Extreme subsumirend oder Prädikat, nicht auch das eine Mal subsumirt oder Subjekt. Insofern der Schluss daher als eine Art des Schlusses (des qualitativen überhaupt) diesem entsprechen soll, so kann dies nur geschehen, dass, indem die eine Beziehung E — A schon das gehörige Verhältniss hat, auch die andere A — B dasselbe erhalte. Dies geschieht in einem Urtheil, worin das Verhältniss von Subjekt und Prädikat gleichgültig ist, in einem negativen Urtheil. So wird der Schluss legitim, aber die Conclusion nothwendig negativ." Auch in dieser Stelle wird eine Reduction eingeleitet; wie sie indessen geschehen soll, wie namentlich ein gleichgültiges Urtheil herauskomme und dieses dem negativen gleich sei, müssen wir Anderen zu verstehen überlassen.

In den drei Figuren, heisst es im qualitativen Schluss weiter, ist Besonderes, Einzelnes und Allgemeines abwechselnd zur Mitte geworden und hat ebenso die Stelle der Extreme eingenommen. Dadurch ist der bestimmte Unterschied der Momente gegen einander aufgehoben, und die Gleichheit wird nun die Beziehung des Schlusses. So ergiebt sich der quantitative oder mathematische Schluss. Wenn zwei Dinge einem dritten gleich

[1] Logik III. S. 132. [2] das. S. 136.
[3] das. S. 135. [4] das. S. 138.

sind, sind sie unter sich gleich. Ein Drittes überhaupt ist das Vermittelnde; aber es hat ganz und gar keine Bestimmung gegen seine Extreme. Jedes der drei kann daher mit gleichem Rechte das dritte Vermittelnde sein.

Diese Stellung einer vierten Figur überrascht, da Hegel die sogenannte galenische mit Recht verwirft. Nach der Darstellung erscheint der quantitative Schluss der Geometrie als die Vollendung des unmittelbaren Schlusses, und doch hat offenbar der Schluss der Differenz eine höhere Bedeutung. Wenn jedes Moment die Stelle der Mitte und der Extreme durchlaufen hat, so heisst das nichts anderes, als jedes hat einen Theil der begründenden Kraft in sich. Werden sie aber dadurch unterschiedslos? Liegt darin irgend eine Hinweisung auf das gleichgültige Verhältniss einer quantitativen Gleichheit? Das Axiom des Euklides, wenn zwei Dinge einem dritten gleich sind, so sind sie unter einander gleich, geht aus dem Begriff der Gleichheit, aus der Natur des identischen Quantums hervor. Das Verhältniss trifft den Inhalt der Termini, aber geht die Form des Schlusses nichts an. Die Begriffe des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen gleichen sich dadurch nicht gegen einander aus, dass aus allen etwas kann erschlossen werden. In dieser einen Beziehung identisch, bleiben sie sonst völlig different. Deckt endlich die Dialektik des Begriffes die Genesis der Sache? Wenigstens entsteht nirgends innerhalb der Mathematik der quantitative Schluss aus einem solchen Processe, wie er in dem Verlaufe des qualitativen Schlusses beschrieben ist.

Indem die qualitativen Formbestimmungen, so wird fortgefahren,[1] im bloss quantitativen, mathematischen Schlusse auslöschen, ist nur das negative Resultat erreicht. Aber was wahrhaft vorhanden ist, ist das **positive Resultat**, dass die Vermittelung nicht durch eine einzelne qualitative Formbestimmtheit geschieht, sondern durch die concrete Identität derselben, die

[1] Logik III. S. 141.

Totalität der Bestimmungen. So schlägt der qualitative Schluss in den Reflexionsschluss über, und der Schluss der Allheit ist die nächste Form, die sich durch die Induction und Analogie begründet.

Wir können nicht zugeben, dass der Schluss der Allheit aus dem Vorgang des qualitativen Schlusses entspringe, da es, wie wir zeigten, einen solchen gar nicht giebt. Der Schluss hebt überhaupt erst mit der Zusammenfassung des Allgemeinen, mit der Reflexion an.

Wir fragen nun nach einer Nebenbestimmung. Der Schluss der Allheit ist der Schluss der ersten Figur. Lässt sich indessen sagen, dass die Induction in der zweiten, die Analogie in der dritten Figur schliesse? Wir erinnern uns hierbei, dass zwar Hegels zweite Figur die dritte aristotelische, und Aristoteles zweite Figur die dritte Hegels ist, Hegel aber sonst, wie Aristoteles, nach dem Besonderen, Einzelnen und Allgemeinen, das nach einander den Mittelbegriff bildet, die drei Figuren gliedert.

Die Induction stimmt in einem Punkte mit der dritten aristotelischen Figur überein. Die Induction schliesst aus dem Einzelnen, die dritte Figur aus dem niedrigsten Begriffe einer Reihe; aber das Wesen der Induction bleibt die Zahl, und nur wenn sich der Mittelbegriff in seine Individuen oder Arten spaltet und dadurch vielfach wird, lässt sich die Induction unter das Schema der dritten Figur bringen. Diese Sammlung der gleichen Subjekte in den beiden Prämissen, diese Vervielfachung des Mittelbegriffs enthält schon das Wesen der Induction. Ferner will die Induction Allgemeinheit und zwar mittelst der Individuen und Arten; die dritte Figur giebt indessen immer nur ein partikuläres Urtheil zum Ertrag. Sage man nicht, dass auch die Induction unvollständig bleibt und daher gerade in dem partikulären Urtheil den Ausdruck dieses Mangels habe. Das partikuläre Urtheil ist unbestimmt; die comparative Allgemeinheit, die immerhin die Induction ansprechen muss, ist bestimmt. Dies wesentliche Verhältniss fällt in der dritten Figur aus.

Daher erwähnt denn auch Aristoteles, wo er die dritte Figur abhandelt,[1] der Induction nicht; und während er die dritte Figur an das Gesetz einer nur theilweisen Geltung bindet, fordert er von der Induction Allgemeinheit. Später vergleicht Aristoteles allerdings die Induction dem Vorgange der dritten Figur.[2] Aber es wird ausser jener eigenthümlichen Zerlegung des Unterbegriffs in seine einzelnen Arten noch eine besondere Bedingung hinzugefügt, die sogleich über die dritte Figur hinausgeht und das partikuläre Resultat derselben in ein universelles verwandelt. Es soll nämlich der Untersatz so beschaffen sein, dass er schlechthin umgekehrt werden könne. Ist dies der Fall, so ist dadurch das Partikuläre vermieden, das durch die beschränkte Conversion des Untersatzes in den Schluss hineinkommt. Sub-

[1] *Analyt. pr.* I. 6.

[2] *Analyt. pr.* II. 23. Wir erläutern die Stelle mit wenigen Worten. Aristoteles hat folgendes Beispiel: Soll durch Induction bewiesen werden, dass diejenigen Thiere, welche wenig Galle haben, lange leben: so sind die Glieder der Induction etwa: Mensch, Pferd, Maulthier. Der Schluss würde sich nach der dritten Figur so ordnen:

Mensch, Pferd, Maulthier leben lange.
Mensch, Pferd, Maulthier haben wenig Galle.

Der Schlusssatz würde heissen: einige Thiere, die wenig Galle haben, leben lange. Darin hat aber die Induction ihr Ziel nicht erreicht. Nur dann folgt die Allheit, welche erstrebt wird, wenn sich der Untersatz schlechthin umkehren lässt. Darin liegt die Gewähr, dass für die Allgemeinheit (Thiere, die wenig Galle haben) alle Arten gefunden sind, und die unbeschränkte Conversion ist die Bürgschaft der vollständig erschöpften Sphäre. In conjunktiver Form ist nun dem Wesen nach ein disjunktives Urtheil vorhanden. Ist die Umkehrung geschehen, so erfolgt ein allgemeiner Schluss nach der ersten Figur. Dies ist der Sinn der von Aristoteles hinzugesetzten Forderung, dass sich b und c (Mittelbegriff und Unterbegriff) unter einander müssten vertauschen lassen und der Mittelbegriff nicht weiter sein dürfe, als der Unterbegriff. Da die Möglichkeit jener unbeschränkten Umkehrung einen besonderen Beweis verlangt (meistens einen Schluss der ersten Figur): so ist die Induction nach Aristoteles offenbar eine Verflechtung des Schlusses der dritten Figur mit einem anderen. Die vollständige Zerlegung des Geschlechtes in die Arten und die Subsumtion unter dies Gesetz ist das Eigenthümliche des disjunktiven Schlusses. Nur dieser verbindet die beiden Bedingungen des Aristoteles in eine Einheit.

jekt und Prädikat sind nun identisch; dies kann aber nur der Fall sein, wenn die Arten vollständig aufgezählt sind. Offenbar verbirgt diese Bedingung des Aristoteles den disjunktiven Obersatz, den die gesetzmässige Induction fordert. Durch die dritte Figur allein kommt daher die Induction nicht zu Stande, und wir dürfen nicht behaupten, dass Aristoteles sie als eine Art der dritten Figur betrachtet habe.

Mit der Analogie steht es noch zweifelhafter. Sie soll, da sie zwar aus dem Einzelnen, aber im Sinne seiner allgemeinen Natur schliesst, dem Schema der zweiten aristotelischen Figur folgen. Indessen schliesst die zweite Figur nur negativ, während die Analogie die Erkenntniss in eine unbekannte Gegend hinein positiv erweitern will. Da ferner der Mittelbegriff in doppelter Bedeutung genommen werden muss, einmal als Einzelnes, dann als Allgemeines, da also eigentlich vier Termini vorliegen:[1] so kann die Analogie unter keine der Figuren des strengen dreigliedrigen Syllogismus untergebracht werden. In der schöpferischen Analogie, wie sie sich z. B. in Newtons Entdeckungen offenbart, muss aus den Einzelnen, welche die Analogie auffasst, erst das allgemeine Geschlecht, aus welchem geschlossen wird, entworfen werden. Sinnvoll betrachteten die Alten die Analogie als Proportion. Die Kraft der Analogie liegt in der Bildung und Einführung eines Allgemeinen, das den Unterbegriff, für den der Schluss geschieht, und das verglichene Einzelne, das als Mittelbegriff auftreten will, aber nicht auftreten kann, gemeinsam umfasst. Dies neue Allgemeine ist jedoch nicht der höchste Begriff unter den drei Terminis des Schlusses, sondern der mittlere, und es wird nichts anderes als der Terminus medius der ersten Figur.

Dass dem neu gebildeten Allgemeinen das Prädikat des verglichenen Einzelnen beigelegt wird, ist die zweifelhafte Seite

---

[1] Hegel selbst hat diese Schwierigkeit belehrend hervorgehoben. Logik III. S. 157. Was er indessen zur Beseitigung anführt, beruht nur auf dem Beispiel der Induction, das wir nach Obigem in dieser Beziehung nicht anerkennen dürfen.

der Analogie. Denn was berechtigt dazu? Vielmehr bleibt die Möglichkeit offen, dass das Einzelne nur als solches, nicht aber als dem Allgemeinen unterworfen, dass das verglichene Einzelne nach seinem artbildenden Unterschiede oder nach seiner zufälligen Besonderheit — mithin gerade im Gegensatz gegen das umfassende Allgemeine — jene Eigenschaft oder Bestimmung habe, die in der Analogie voreilig dem neu gebildeten Allgemeinen und durch dasselbe dem Unterbegriff zugesprochen wird. Wird aber dies Allgemeine in dieser Bestimmung gesetzt, so ist der Schluss ein Schluss der ersten Figur.

Die Geschichte der Wissenschaften hat uns manche vergebliche Analogien aufbehalten. Theorien, die sich als falsch bewiesen, beruhten meistens auf verunglückten Analogien. Man bildete aus verglichenen Erscheinungen ein Allgemeines und sprach von dem Allgemeinen die nur in den einzelnen Erscheinungen erkannten Bestimmungen aus. Der Fehler trifft entweder die Bildung des Allgemeinen oder die Ausdehnung der einzelnen Bestimmung auf das Allgemeine oder beide Punkte zugleich. Die Analogien der Grammatiker und der Naturforscher können gleicher Weise als Beispiele dienen.

Dem Geiste Newtons hatte sich die Gravitation in ihrer durchgängigen Wirkung aufgeschlossen. Die Massen des Sonnensystems, die regelmässigen Bewegungen und die sogenannten Störungen, Ebbe und Flut des Meeres und die Schwingungen des Pendels unterlagen dem Gesetze der Anziehung. Newton verglich die Beugungserscheinungen des Lichtes, wenn es dicht bei Körpern vorbeigeht, den Ablenkungen durch Anziehung. So entstand jene Ansicht der Anziehungs- und Abstossungskräfte in der Optik. Das Licht, gleichsam ein Sonnentheilchen, fällt in die Wirkungssphäre des Körpers, an welchem es vorbeieilen will, und wird dadurch umgelenkt. Diese lange festgehaltene Analogie hat sich bei näherer Untersuchung als unhaltbar erwiesen. Was ist hier geschehen und worin ist geirrt worden? Die Glieder der Analogie sind die Anziehung, die festen Körper, die dies Phänomen darstellen, und das Licht.

Der Schluss würde so lauten: die festen Körper Planeten, Pendel etc. werden unter einander angezogen; das Licht ist ein solcher fester Körper; also wird das Licht angezogen und umgebeugt. Der Fehler liegt in dem Untersatz. Was berechtigt dazu, das Licht mit den Planeten, dem Pendel etc. unter den Einen Begriff feste Körper zu bringen? Ist dies indessen geschehen, so ist der Schluss ein Schluss der ersten Figur. Sollte er ein Schluss der zweiten Figur sein, so müsste der Terminus medius in beiden Prämissen den allgemeineren Begriff (das Prädikat) bilden.

An Hegels Beispiel lässt sich dasselbe zeigen. Die Erde hat Bewohner; der Mond ist eine Erde; also hat der Mond Bewohner. Stillschweigend ist Erde und Mond unter Ein Geschlecht gestellt (Weltkörper). Der Begriff der Erde ist erweitert, und dem erweiterten Begriff (Weltkörper) ist die Bestimmung des engern gelassen worden; denn nur die Erde wurde als bewohnt erkannt. Zu dieser Ausdehnung liegt unmittelbar kein Recht vor; denn es kann sein, dass die Erde als solche, aber nicht weil sie ein Weltkörper überhaupt ist, nicht inwiefern sie mit dem Monde auf einer Linie steht, Bewohner habe.[1] Ist jedoch diese Ausdehnung zugelassen worden, so verläuft der Schluss in der ersten Figur. Sollte er der zweiten angehören, so müsste er sich — was doch nicht der Fall ist — auf den allgemeinsten Begriff der drei Termini (also hier auf Bewohnbarkeit) als auf den verbindenden Mittelbegriff stützen. Auch die äussere Stellung des Schlusses der Analogie unterwirft sich der ersten Figur.[2]

---

[1] Vgl. Logik III. S. 158.

[2] Im Aristoteles wird die Analogie unter das Beispiel fallen. *Analyt. pr.* II. 24. In dem Beispiel lesen wir ein Allgemeines, und in dem, was dem Beispiel widerfahren ist, errathen wir das Schicksal des Allgemeinen. Indem das Beispiel diese Thätigkeit erregt, wirkt es geistreich, und es spiegelt sich die allgemeine Betrachtung immer an der Anschauung des einzelnen Falles. Aristoteles hat das Beispiel: Der Krieg der Athener mit den Thebanern ist ein Uebel, denn der Krieg der Thebaner mit den Phociern war ein Uebel. In die strenge Form der Analogie gebracht, würde der Schluss lauten: der Krieg der Thebaner mit den Phociern ist ein Uebel. Ein Krieg der Athener mit den Thebanern

Der Ertrag dieser Untersuchung springt leicht hervor. Die Bedeutung der syllogistischen Figuren wird dann nur in Bausch und Bogen angesehen, wenn man die Induction schlechtweg der dritten, und sie wird völlig aufgehoben, wenn man die Analogie der zweiten (aristotelischen) Schlussfigur beizählt.

Mit der Analogie ist der Schluss der Reflexion verlaufen. Die allgemeine Natur der Sache, die Gattung, ist nun das Vermittelnde geworden. So entstehen nach Hegel die Schlüsse der **Nothwendigkeit** und zwar zuerst der kategorische Schluss, dessen Mitte objektive Allgemeinheit ist. Da der substantielle Inhalt „in identischer als an und für sich seiender Beziehung" zu dem Subjekte steht, so setzt dieser Schluss nicht mehr, wie ein Schluss der Reflexion, für seine Prämissen seinen Schlusssatz voraus. Der Schluss des Daseins und der Schluss der Allheit litten noch an diesem Mangel. Wodurch ist er aber überwunden? Die Zwischenglieder sind allein die Induction und Analogie, so dass in diesen der grosse Fortschritt muss geschehen sein. Aber die Induction bleibt der unendlichen Fülle der Erscheinungen gegenüber unvollständig. Die Analogie ist unbestimmt, da sie eigentlich mit dem Allgemeinen experimentirt. Induction und Analogie, beide mit dem Einzelnen anhebend, können daher jenen substantiellen Inhalt, jene nothwendige Bestimmung nicht geben, die an und für sich seiend als Gesetz über den Untersatz übergreift, ohne des

ist ein solcher Krieg, wie der Krieg der Thebaner mit den Phociern. Also etc. Das Beispiel wird zu dem Mittelbegriff: Krieg mit den Nachbarn erweitert. Dieser Mittelbegriff, in den Schluss gesetzt, ergiebt die erste Figur. Die Frage ist nun die: war der Krieg der Thebaner mit den Phociern darum ein Unglück, weil er überhaupt ein Krieg mit Grenznachbarn war, oder vielmehr nur in seinem eigenthümlichen Verlauf und Zusammenhang? In jenem Falle ist die Analogie richtig, in diesem verfehlt. Aristoteles behandelt daher das Beispiel wie eine Begründung des Obersatzes (alle Kriege mit Grenznachbarn sind ein Unglück), vermöge eines Falles, der dem Subjekt des Untersatzes ähnlich ist. Demnach ist er weit entfernt, die Analogie unter die zweite Figur zu stellen. Gewöhnlich nimmt er die Analogie in seinen Schriften (z. B. in den naturhistorischen) wie eine Proportion.

Schlusssatzes selbst zu bedürfen. Sie lassen noch eine grosse Lücke, um für sich ein Urtheil der Nothwendigkeit zu begründen. Sind etwa die nothwendigen Urtheile der Geometrie, die die Basis von Schlussreihen bilden, aus Induction oder Analogie das geworden, was sie sind? Vielmehr greifen diese beiden Formen gar nicht ein. Oder sind die kategorischen Sätze der Ethik auf diesem Wege entstanden? Die Genesis des kategorischen Schlusses in der unbedingten Bedeutung, wie er hier genommen ist, ist in dieser dialektischen Entwickelung nicht begriffen. Ein Sprung versetzt uns plötzlich in diese inhaltsvolle Form. Der immanente Zusammenhang ist abgerissen. Das Frühere genügt nicht, diese Gestalt zu verstehen. Wozu hilft denn diese Dialektik?

Der kategorische Schluss entwickelt sich nach der dialektischen Ansicht weiter zum hypothetischen, indem die innere substantielle Identität negativ wird und, ohne sich aufzugeben, eine äusserliche Verschiedenheit der Existenz zeigt. Der hypothetische Schluss stellt die nothwendige Beziehung als Zusammenhang durch die Form oder negative Einheit dar. Diese Gestalt enthält schon, was das Wesen des disjunktiven Schlusses ausmacht, die Einheit des Vermittelnden und Vermittelten. In dem disjunktiven Schluss ist das Vermittelnde die allgemeine Sphäre seiner Besonderung und ein als Einzelnes Bestimmtes. Was vermittelt ist, ist selbst wesentliches Moment seines Vermittelnden, und jedes Moment ist als die Totalität der vermittelten. So soll sich der Schluss zur Objektivität vollenden.

Der hypothetische Schluss lautet: wenn A ist, so ist B; nun ist A; also ist B. In dieser Form ist es am abstraktesten ausgedrückt, dass das Einzelne dem Allgemeinen unterliegt. Es wird kein neuer Inhalt mit dem Mittelbegriff verknüpft, wie es sonst im kategorischen Schlusse geschieht, sondern nur das reine Dasein des Mittelbegriffes (A) ohne alle Verbindung ausgesprochen. Dadurch wird denn auch nur das Dasein des Prädikates (B) nackt und los erschlossen. Wenn man im

Schlusse drei Termini zählt, so sind hier zunächst nur zwei vorhanden, und das Dasein, dies abstrakteste Resultat der Anschauung, die blosse Grundlage des Einzelnen, erscheint farblos als der dritte. Während im kategorischen Schluss (nach der allgemeinen Bedeutung) das Dasein vorausgesetzt wird, weil das Einzelne, das auf seiner Basis ruht, im Untersatz erscheint, während daher der kategorische Schluss auf der Voraussetzung des Daseins eine reichere Beziehung des Inhalts bietet: stellt der hypothetische Schluss nur diese Vereinzelung dar, das beziehungslose Dasein des Prädikates (B), und ist in dieser Hinsicht ärmer als der kategorische Schluss. Auch ist oben darauf aufmerksam gemacht worden,[1] dass der kategorische Schluss dieselbe Form zulässt. Wir können daher den hypothetischen Schluss, der ohne alles Andere nichts als die Thatsache der Subsumtion zum Inhalt hat, für keine vollere Entfaltung des kategorischen Schlusses halten, vielmehr nur für eine Gestalt, die die Blüte abgestreift und nur den tragenden Stamm zurückgelassen hat.

Das disjunktive Urtheil ist, wie oben gezeigt wurde, die reife Frucht einer wichtigen Entwickelung und eine ausgebildete Form. Der disjunktive Schluss indessen steht in der Bedeutung seiner Form nicht höher als der kategorische, mit dem er parallel läuft. In den Wissenschaften wird er wesentlich auf doppelte Weise angewandt, einmal zur Begründung einer vollständigen Induction und sodann zur methodischen Anlage des indirekten Beweises. Beide Verfahren können nicht als die Vollendung des Schlusses bezeichnet werden.

Wird der hypothetische und der disjunktive Schluss so hoch gestellt, wie bei Hegel, und als die Spitze der Pyramide betrachtet, die sich von der breiten Unmittelbarkeit aus zur klaren Höhe aufbauet: so ergeht an eine solche Ansicht billig das Verlangen, diese grosse Bedeutung in der wirklichen Anwendung nachzuweisen. Die Wissenschaften sind mit ihrem

[1] S. oben Bd II S. 323.

stillen Scharfsinn die einzige Gewähr logischer Theorien. Wo erscheint irgend in ihrem weiten Umfang der hypothetische und disjunktive Schluss in einer solchen alles vollendenden Macht?

Wenn die Dialektik von dem zufälligen Schlusse des Daseins an bis zu dem disjunktiven Schlusse hin, in welchem Vermittelndes und Vermitteltes eins sein soll, nicht bloss eine künstliche Kette, sondern die natürliche Entwickelung darstellte: so müsste sich an einem Continuum von Beispielen zeigen lassen, wie die Erkenntniss von einer Form zur andern reift. Aber für eine solche Bewährung der Dialektik ist noch nichts geschehen, und wir zweifeln an der Möglichkeit.

Fassen wir die Bedenken zusammen, die sich uns aufdrängten: so fällt der aufgestellte qualitative Schluss mit seinen Variationen weg, da der Schluss als solcher vom Allgemeinen anhebt und daher schon der Unmittelbarkeit entrückt ist; der qualitative Schluss fliesst in den der Allheit über, und dieser in den kategorischen Schluss, da die Allheit nur der äussere Ausdruck der innern Allgemeinheit ist. Induction und Analogie können nicht als Figuren des Schlusses der Allheit gefasst werden, und in dem hypothetischen und disjunktiven Schlusse als solchen liegt keine grössere Vollendung. Ausserdem sind die Uebergänge leer.

Die Schlüsse bewegen sich innerhalb der abgegrenzten Begriffe und beziehen sich auf einander. Aber wie werden die Begriffe? Diese Frage weist auf die Bildung des Allgemeinen hin, die jenseits des formalen Schlusses geschieht, sei es nun auf die äussere Erfahrung oder auf die synthetische Construction. Die Formen entstehen nicht aus einander, sondern gemeinsam aus den auf einander bezogenen Seiten des Begriffes.

Aber der Schluss soll noch mehr vermögen. Es soll nicht bloss eine Form die andere, sondern die letzte sogar die Welt der Objektivität erzeugen.

„Der Schluss,“ heisst es, „ist Vermittelung, der vollständige Begriff in seinem Gesetztsein. Seine Bewegung ist das

Aufheben dieser Vermittelung, in welcher nichts an und für sich, sondern jedes nur vermittelst eines Andern ist. Das Resultat ist daher eine Unmittelbarkeit, die durch Aufheben der Vermittelung hervorgegangen, ein Sein, das ebenso sehr identisch mit der Vermittelung und der Begriff ist, der aus und in seinem Anderssein sich selbst hergestellt hat. Dies Sein ist daher eine Sache, die an und für sich ist, — die Objektivität."[1] Durch die Entwickelung des Schlusses hat sich hiernach, da jedes Moment zur Vermittelung des Ganzen wurde, ein selbständiges sich selbst genügendes Wesen hervorgebildet. Dies ist die Objektivität.

Hegel stellt diesen Uebergang vom subjektiven Begriff und dessen Entfaltung zur Objektivität mit dem ontologischen Beweise zusammen, in welchem aus dem Begriff Gottes auf dessen Dasein geschlossen wird. Der Vergleich kann nur in entfernter Beziehung gelten.

Im ontologischen Beweise soll aus unserm Begriff Gottes das Dasein folgen. Aber diese Schwierigkeit ist, wenn der Verlauf in Hegels Logik richtig ist, an dem gegenwärtigen Punkte gar nicht vorhanden. Denn das Denken bestimmt sich überhaupt zum Sein, und mit jedem Moment des Denkens ist nach der Grundansicht eine Bestimmung des Seins gewonnen. Der Begriff ist gar nicht aus dem Objektiven herausgekommen und hat daher auch keinen schwierigen Uebergang zum Objektiven zu machen. Der Begriff als die Wahrheit der Substanz ist immer im Objektiven geblieben. Das Urtheil stellt nach Hegel die immanente Natur der Dinge dar, und der Schluss ist die Einheit des Begriffes und des Urtheils. Dieser Gesichtspunkt ist von Hegel durchgeführt, und nur einzeln und unversehens entfahren ihm widersprechende Bestimmungen, z. B. im unendlichen und problematischen Urtheil, im subjektiven Schluss der Analogie. Es kann hier also von einem Uebergang in das Objekt gar nicht die Rede sein.

---

[1] Logik III. S. 170. 171.

Die Sache könnte anders gefasst werden. Wie entäussert sich Gott (der subjektive Begriff) in die Welt? Alle diejenigen Systême, die mit dem Absoluten als Subjektivem beginnen, haben diese schwierige Frage zu bestehen. Kann der Uebergang, von dem die Rede ist, eine Antwort auf diese Frage sein? Wenn man die Natur des Begriffes, wie sie sich selbst erzeugt hat, untersucht, so muss man es verneinen. Da die Substanz in der Wechselwirkung mit sich identisch ist, so bleibt sie bei sich und ist freier Begriff. Die Identität ist aber nichts als eine logische Beziehung, als eine Wiederholung derselben Form der Substanz und Wirkung.[1] Sie trifft den Inhalt der Sache nicht und erzeugt noch weniger ein solches Centrum der Subjektivität, wie doch da gesetzt ist, wo jene Frage, wie sich Gott in die Welt entäussere, überhaupt aufgeworfen wird.

Das System bedarf daher an der gegenwärtigen Stelle gar keines Ueberganges zur Objektivität weder von unserm subjektiven Begriffe aus noch von Gottes subjektiver Bestimmung her. Es ist eitel Schein, dass man eine neue Welt betrete. Man bleibt auf dem Boden der alten.

Wäre aber dennoch ein Uebergang zu machen, wie behauptet wird, wodurch geschähe er denn? Die Vermittelung hat sich aufgehoben; denn die Momente des Begriffes durchdringen sich zu einem Ganzen. Diese Aufhebung der Vermittelung ist Unmittelbarkeit, die Unmittelbarkeit Objektivität. Aber die Unmittelbarkeit, die sonst der sinnlichen Welt zugeeignet wird, darf uns hier nicht bestechen und in dieselbe Vorstellung hineinreissen. Diese Unmittelbarkeit hier — das sich selbst tragende Ganze — bliebe immer in der innern Subjektivität, gleich einem raum- und zeitlosen metaphysischen System. Aber jene äussere Welt, wie doch alsbald die Objektivität im Mechanismus, Chemismus und Zwecke verstanden wird, ist in diesem Uebergange durch nichts angedeutet, durch nichts vertreten.

[1] S. oben Bd. I. S. 62 ff.

Indessen wir thun mit Hegel den Sprung aus diesem sich selbst vermittelnden und daher unmittelbaren selbständigen Gedankendinge in die Welt des Objektes, als wäre diese wirklich abgeleitet. Es folgt nun nothwendig, dass die Objektivität ein System von Schlüssen ist, und Hegel sucht den Mechanismus, den Chemismus und die Teleologie als ein solches zu begreifen. Die Natur des Dinges selbst hat die Form des Schlusses und ist dadurch vernünftig.

Wir heben zunächst einzelne Beispiele heraus. Der Mechanismus, in welchem nur Druck und Stoss die für sich selbständigen Objekte auf einander bezieht, verläuft in seinem Processe als objektiver Schluss. Das Produkt des formalen mechanischen Vorganges ist der Haufe. Seine Bestimmung wird so gegeben:[1] „Er ist der Schlusssatz, worin das mitgetheilte Allgemeine durch die Besonderheit des Objektes mit der Einzelheit zusammengeschlossen ist.“ Der Haufe, das Widerspiel der logischen Ordnung und Durchdringung, mag schwer auf den Syllogismus zurückzuführen sein. Hier geschieht es indessen, und Folgendes möchte der Sinn der dunkeln Worte sein. Das mitgetheilte Allgemeine ist die Beziehung, in welche die an sich selbständigen und einzelnen Dinge zu einander versetzt werden. Die Besonderheit derselben ist die Reaktion, die sie leisten, und durch welche die Form bestimmt wird. So ist äusserlich das Einzelne allgemein geworden, wie der Schlusssatz der ersten Figur das Einzelne als allgemein ausspricht.

Der chemische Process, heisst es weiter,[2] hat das Neutrale seiner gespannten Extreme zum Produkte. Der Begriff, das Allgemeine, schliesst sich durch die Differenz der Objekte, die Besonderung, mit der Einzelheit, dem Produkte, und darin nur mit sich selbst zusammen. Ebensowol sind in diesem Processe auch die anderen Schlüsse enthalten; die Einzelheit als Thätigkeit ist gleichfalls Vermittelndes, so wie das Allge-

[1] Logik III. S. 159. [2] Vgl. Encyklopaedie §. 201.

meine, das Wesen der gespannten Extreme, welches im Produkte zum Dasein kommt.

In dem neutralen Produkte ist die Spannung des Gegensatzes und die negative Einheit als Thätigkeit des Processes erloschen.[1] Ein Fremdes, das die negative Einheit ausser dem Objekte enthält, facht ihn wiederum an. Das Neutrale wird hiedurch dirimirt. „Diese Bestimmung gehört zur unmittelbaren Beziehung des differentiirenden Princips auf die Mitte, an der sich dieses seine unmittelbare Realität giebt; es ist die Bestimmtheit, welche im disjunktiven Schlusse die Mitte ausser dem, dass sie allgemeine Natur des Gegenstandes ist, zugleich hat, wodurch dieser ebensowol objektive Allgemeinheit als bestimmte Besonderheit ist. Das andere Extrem des Schlusses steht dem äussern selbständigen Extrem der Einzelheit gegenüber; es ist daher das ebenso selbständige Extrem der Allgemeinheit; die Diremtion, welche die reale Neutralität der Mitte daher in ihm erfährt, ist, dass sie nicht in gegen einander differente, sondern indifferente Momente zerlegt wird. Diese Momente sind hiemit die abstrakte gleichgültige Basis einerseits, und das begeistende Princip derselben andererseits, welches durch seine Trennung von der Basis ebenfalls die Form gleichgültiger Objektivität erlangt. Dieser disjunktive Schluss ist die Totalität des Chemismus, in welcher dasselbe objektive Ganze sowol, als die selbständige negative Einheit, dann in der Mitte als reale Einheit, endlich aber die chemische Realität in ihre abstrakten Momente aufgelöst, dargestellt ist."

Die teleologische Beziehung endlich[2] ist der Schluss, in welchem sich der subjektive Zweck mit der ihm äusserlichen Objektivität durch eine Mitte zusammenschliesst. Diese Mitte (das Mittel) ist die Einheit des subjektiven Zweckes und der Objektivität, die Objektivität unter den Zweck gesetzt. Das Mittel ist die formale Mitte eines formalen Schlusses; es ist

---

[1] Logik III. S. 204 f. vgl. S. 207.
[2] Encyklopaedie §. 206, vgl. Logik III. S. 222.

ein Aeusserliches gegen das Extrem des subjektiven Zweckes, sowie daher auch gegen das Extrem des objektiven Zweckes.

Auf diese Weise ist der Schluss real und die Wirklichkeit logisch geworden.

Es ist bereits oben auf das folgerichtige Verhältniss dieser eben angedeuteten Ansicht aufmerksam gemacht. Nur fragt es sich, ob die Consequenz der Ansicht die Wahrheit der Sache ist, oder ob vielmehr umgekehrt die Consequenz der Sache die Wahrheit der Ansicht zweifelhaft macht.

Zunächst ist es bedenklich, dass sich das System der drei Schlussfiguren in dem Mechanismus und Chemismus durchaus, und in dem Zweck wesentlich auf dieselbe Weise wiederholt. Man kann nicht sagen, dass sie sich etwa unterscheiden, wie die Stufen des qualitativen, des reflektirenden und des nothwendigen Schlusses. Denn im Chemismus ist ausdrücklich die Weise des disjunktiven Schlusses, also des auf der letzten Stufe der Nothwendigkeit vollendeten Schlusses hervorgehoben worden. Der Haufen (im Mechanismus) steht nun logisch unter derselben Form als das Produkt des Zweckes. Beide sind ein Schlusssatz der ersten Figur. Es ist mehr als bedenklich, dass das äusserlich Zusammengeworfene und das geistig Gestaltete dieselbe logische Signatur tragen soll. Wenn auch die Stufe höher ist, so kehrt doch das logische Verhältniss wieder.

Es wächst die Schwierigkeit, wenn man die Termini der vermeintlichen Schlüsse untersucht. Im subjektiven Schluss verhielten sie sich auch in Hegels Behandlung wie das Allgemeine, Besondere und Einzelne, und zwar in der Bedeutung der Unterordnung. Das Besondere erschien als die Art des Allgemeinen, als ein Theil seiner Begriffssphäre, das Einzelne als von der Art befasst. Verhalten sich nun auch in dem objektiven Schlusse der Oberbegriff und Unterbegriff wie Geschlecht und Individuum, und der Oberbegriff und Mittelbegriff wie Geschlecht und Art? Wird der Unterbegriff dem Mittelbegriff logisch subsumirt? Vergleichen wir zuerst den Mechanismus. Wollte man im Steinhaufen die gegebene Wech-

selbeziehung als das allgemeine Geschlecht oder die allgemeine Eigenschaft der Steine selbst betrachten, so hätte man Unrecht; und man wird es kaum einmal versuchen, die reagirende Besonderheit der Steine, die den Mittelbegriff bilden soll, in ein solches Verhältniss zum Oberbegriff zu setzen, wie in dem gewöhnlichen Beispiel des Schlusses die Begriffe Mensch und sterblich zu einander haben; und doch müsste es der Fall sein, sollte mehr als eine vage Analogie übrig bleiben. Im Chemismus ferner kann weder das Neutrale als ein Schlusssatz aus der Differenz der gespannten Substanzen, noch die Diremtion des Neutralen als ein disjunktiver Schluss betrachtet werden. Oder will man die Bildung des Gyps, um das obige Beispiel aus Goethe's Wahlverwandtschaften beizubehalten, für einen Schlusssatz aus Schwefelsäure und Kalk erklären? Nach der von Hegel bezeichneten Ansicht wären Schwefelsäure und Kalk der Terminus medius, durch den sich der Begriff (Gyps?) mit der Einzelheit (Gyps) zusammenschlösse. Soll hier der Terminus medius eine Doppelheit sein? und wenn er es ist, kann man sagen, dass der Gyps eine Art der Schwefelsäure und des Kalks ist? Was ist eigentlich das Allgemeine in diesem Vorgang? Der Begriff, der als das Allgemeine bezeichnet wird, verbirgt sich hier und scheint nur den chemischen Vorgang überhaupt zu bedeuten. Aber auch dann fehlt die eigentliche Subsumtion. Umgekehrt wenn das Neutrale dirimirt wird, so entstehen neue Verbindungen; aber wir haben doch keinen disjunktiven Schluss vor uns, der das Allgemeine in seinen Arten erschöpft. Im Zwecke endlich soll das Mittel den Terminus medius bilden, durch den sich die subjektive Vorstellung mit der Objektivität zusammenschliesst. Die drei Termini des Schlusses wären in einem einfachen Beispiele: deutlich sehen wollen das eine Extrem, das optische Glas der Mittelbegriff, das wirkliche deutliche Bild das andere Extrem. Mag man hier vergleichungsweise sagen, dass sich das Subjekt mit der objektiven Welt, der es seinen Zweck abgewinnt oder einbildet, zusammenschliesst: dies Bündniss ist noch kein

logischer Schluss. Wie will man in den genannten drei Terminis das deutlich sehen dem optischen Glas als den Umfang dem Inhalt unterordnen? oder gar das wirkliche deutliche Bild dem deutlich sehen wollen so subsumiren, wie sonst der Unterbegriff in den logischen Umfang des Oberbegriffes fällt? Man kann doch die wirkliche Ausführung nicht als eine Art der vorgestellten betrachten. Wenn der reale Schluss, wie er von Hegel in die Objektivität eingeführt ist, wirklich dem logischen entspräche: so müsste er sich in die vollständige Form eines Syllogismus fassen lassen. Aber man wird es vergebens versuchen. In der teleologischen Beziehung ist das Mittel der hervorbringende Grund; indem das Gesetz desselben auf den Umfang angewandt wird, lässt sich der reale Vorgang, der vom Zweck eingeleitet wird, im Syllogismus darstellen; aber der Zweck selbst, der diesen Process dem Subjekte aneignet, der die Wirkung zur Ursache und den vorausergriffenen Schlusssatz zum Antrieb des Schlusses macht, gerade die Ausgleichung des Subjektiven und Objektiven ist im Syllogismus nicht mit enthalten und gehört der Synthesis an, die da erzeugt, nicht schliesst. In der geometrischen Aufgabe erscheint innerhalb der Wissenschaften der Zweck am einfachsten und anschaulichsten, wie oben bemerkt wurde. Die Lösung und der Beweis geschehen durch Schlüsse, aber die Aufgabe selbst entsteht durch die aufgefasste Forderung anderer Sätze oder einen schöpferischen Vorblick. Ihr Ursprung liegt jenseits des Syllogismus.

Wenn auf die Weise, wie es von Hegel in der dargestellten Anwendung geschehen ist, der Schluss in der Wirklichkeit aufgesucht wird: so vertheilt man die drei Termini willkürlich an verschiedene Realitäten nach dem Gesichtspunkt des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, ohne die gegenseitige Beziehung der logischen Unterordnung festzuhalten. In der teleologischen Beziehung ist der subjektive Gedanke des Zweckes an und für sich allgemein; aber er ist nicht das allgemeine Geschlecht seiner Mittel und seiner Ausführung; die Mittel sind für sich das Besondere und Differente, aber doch nicht

die Art jenes Gedankens; sie sind ihm real unterworfen und werden von ihm regiert, aber doch nicht logisch als seine Species untergeordnet; die Verwirklichung des Zweckes ist ein Einzelnes, aber weder das Individuum des heterogenen Mittels, noch des den Zweck entwerfenden Gedankens. Will man sagen, dass das Mittel dem Entwurfe, die Ausführung beiden untergeordnet ist: so hat man diese reale Abhängigkeit von der logischen wohl zu unterscheiden, die aus der Beziehung des Inhalts und Umfangs der Begriffe hervorgeht und allein den Schluss bedingt.

Wenn endlich das logische Schliessen vermittelst des Terminus medius real so verwandelt wird, dass sich zwei Extreme in einem Dritten zusammenschliessen: so verändert dies schon die Sache, indem das bestimmte syllogistische Verhältniss unbestimmter wird. Jede Vereinigung in einem Dritten kann nun als Zusammenschluss betrachtet werden. Wie aber das Produkt Schlusssatz sein könne, was darin den Extremen entsprechend Subjekt und Prädikat, das Einzelne und Allgemeinere werde, bleibt ungewiss.

Aehnlich, aber noch bedeutungsvoller soll sich die Macht des Schlusses in jedem Ganzen darstellen. Durch die Natur des Zusammenschliessens, durch die Dreiheit von Schlüssen derselben Termini soll ein Ganzes in seiner Organisation erst wahrhaft verstanden werden. In diesem Sinne heisst es: alles Vernünftige ist ein Schluss, der lebendige Leib ist ein Schluss, Gott (der dreieinige) ist ein Schluss u. s. w. So wird alles Reale logisch.

Wir flechten die deutlichste Erklärung dieser Lehre ein.[1] „Wie das Sonnensystem, so ist z. B. im Praktischen der Staat ein System von drei Schlüssen. Erstens der Einzelne (die Person) schliesst sich durch seine Besonderheit (die physischen und geistigen Bedürfnisse, was weiter für sich ausgebildet die bürgerliche Gesellschaft giebt) mit dem Allgemeinen (der Ge-

[1] Encyklopaedie §. 198.

sellschaft, dem Rechte, Gesetz, Regierung) zusammen. Zweitens ist der Wille, die Thätigkeit der Individuen das Vermittelnde, welches den Bedürfnissen an der Gesellschaft, dem Rechte u. s. f. Befriedigung, wie der Gesellschaft, dem Rechte u. s. f Erfüllung und Verwirklichung giebt. Drittens aber ist das Allgemeine (Staat, Regierung, Recht) die substantielle Mitte, in der die Individuen und deren Befriedigung ihre erfüllte Realität, Vermittelung und Bestehen haben und erhalten. Jede der Bestimmungen, indem die Vermittelung sie mit dem andern Extrem zusammenschliesst, schliesst sich eben darin mit sich selbst zusammen, producirt sich, und diese Produktion ist Selbsterhaltung."

Nach dieser Ansicht wächst das Ganze dadurch kräftig zusammen, dass das Besondere, Einzelne und Allgemeine wechselsweise und gegenseitig Grund und Folge wird. Dass sich die Thätigkeiten des Ganzen und der Theile innig durchdringen, das bildet allerdings die Selbsterhaltung des organischen Ganzen. Will man die zusammenwirkenden Glieder das Allgemeine, Besondere und Einzelne nennen: so hat auch das im Sprachgebrauch einen Grund. Aber man verwirrt die Sache, wenn man das Analogon eines Schlusses bildet; denn die Bedürfnisse sind nicht als Art der Allgemeinheit des Staates, noch die einzelnen Bürger als Individuen oder Art eines Geschlechts den Bedürfnissen subsumirt. Welche Schlussfiguren soll man überhaupt mit diesem Processe vergleichen? Der Schluss der Allheit, in welchem das Besondere, die Induction, in welcher die Einzelnen, die Analogie, in welcher das Allgemeine die Mitte bilden, liegen am nächsten. Und doch erhellt namentlich auf den ersten Blick, wie sich die Analogie, die mit ihrer zugestandenen Unbestimmtheit nur ein menschlicher Schluss ist, im Realen gar nicht darstellen kann. Soll die Lehre, dass jedes lebendige Ganze die typische Form der drei Schlussfiguren trage, nicht bloss ein logischer Schein, sondern eine reale Wahrheit sein: so muss die Uebereinstimmung, die nur auf dem unbestimmten und mehrdeutigen Gebrauch des

Allgemeinen, Besondern und Einzelnen beruht, schärfer nachgewiesen werden.

Wenn man sagt oder nachsagt, dass Gott an sich ein Schluss sei: so nennt man das den speculativen Begriff der Dreieinigkeit. Ein Schluss ist wohl zu begreifen; aber doch nicht, dass sich die Personen der Trinität wie Allgemeines, Besonderes und Einzelnes, d. h. wie Geschlecht, Art und Individuum zu einander verhalten. Ohne dies ist Gott kein Schluss.[1]

6. Soll denn der Schluss, wie es nach dieser Widerlegung scheinen könnte, nichts als eine subjektive Funktion und ohne reales Gegenbild bleiben? Davor bewahrt uns die ganze Ableitung. Der Inhalt, das Gesetz des Umfangs darstellend, enthält die Möglichkeit des Schlusses, und darin ist zugleich sein objektiver Werth angedeutet. Dem genetisch Allgemeinen, das auf einer ursprünglichen Gemeinschaft des Denkens und Seins gegründet ist, entspricht das quantitativ Allgemeine. Der nothwendige Grund kleidet sich daher in den Ausdruck einer allgemeinen Thatsache und wird in dieser Gestalt der Mittelbegriff eines objektiven Schlusses. Was im Realen der Grund ist, das ist im Logischen der Mittelbegriff des Schlusses.

Schon Aristoteles hat diesen Parallelismus scharfsinnig nachgewiesen.[2] Die formale Logik, die mit dem Realen nichts zu thun haben wollte, liess diese tiefe Andeutung linker Hand liegen. Immer wird der hervorbringende Grund, indem er seinen Inhalt entfaltet, den allgemeinen Mittelbegriff im Obersatz bilden; denn das Nothwendige setzt sich in die äussere Allgemeinheit um. Der Schluss muss, so oft er positiv ist, in die erste Figur fallen, in der sich die Herrschaft des Gesetzes über

---

[1] Schon von Abaelard wird das Wort angeführt: *Sicut eadem oratio est propositio, assumtio et conclusio: ita essentia est pater et filius et spiritus.* Otto v. Freisingen *de gestis Friderici* I. (I. c. 47); aber der Vergleich war verständlicher und gab sich auch nicht, wie die speculative Auffassung, für orthodox aus.

[2] *Analyt. post.* II. 2. 11. 12. *d. anim.* II. 2. vgl. *elementa log. Arist.* §. 60 ff.

den Umfang am reinsten ausspricht. Alle synthetische Wissenschaften, die aus dem Grunde die Erscheinungen entwerfen, können dem aufmerksamen Beobachter Beispiele in Fülle geben, und um so treffendere, je treuer sie den Gang des schaffenden Grundes wiedergeben.

Aristoteles hat schon Beispiele genug angeführt. Die Arithmetik und Geometrie, am strengsten demonstrirend, liefern auf jeder Seite den Beleg. Um nicht die Schlussreihe in mehrere Glieder dehnen zu müssen, wählen wir ein paar Fundamentalsätze. Z. B. in einer geometrischen Proportion ist das Produkt der äusseren Glieder dem Produkte der mittleren gleich. Der Beweis wird gewöhnlich algebraisch entworfen. $a : ae = b : be$; $a \times b \times e = a \times e \times b$. Der Schluss würde heissen: Gleiche Factoren geben gleiche Produkte; die äusseren und mittleren Glieder enthalten gegenseitig gleiche Factoren. Also u. s. w. Die gleichen Factoren sind der hervorbringende Grund der Erscheinung und bilden den Mittelbegriff des Schlusses. Der Satz, dass die Diagonale im Parallelogramme zwei gleiche und ähnliche Dreiecke bilde, wird genetisch aus der Lehre der parallelen Seiten bewiesen, indem die Diagonale gleiche Wechselwinkel bildet und die gleiche Grundlinie zweier Dreiecke wird. Der Schluss wird in der ersten Figur verlaufen. Alle Dreiecke, in welchen eine Seite und die beiden anliegenden Winkel gleich sind, sind einander gleich. Die Diagonale bildet zwei Dreiecke, in welchen eine Seite und die beiden anliegenden Winkel gleich sind, also zwei gleiche Dreiecke. Die in dem Parallelogramme und in der Diagonale liegenden Bedingungen der Dreiecke sind der hervorbringende Grund der Erscheinung und werden der Mittelbegriff des Schlusses. Die allgemeine Grammatik wird die Nothwendigkeit der Casus oder der ihre Stelle vertretenden Präpositionen aus dem Begriff des Verbs ableiten. Wollte man den vollständigen Schluss daraus bilden, so würde er etwa lauten: Die meisten Thätigkeiten schliessen eine Richtung ein; die Verba drücken eine solche Thätigkeit aus; also Verba schliessen einen Ausdruck der Richtung ein u. s. w. Aristoteles

hat im physischen Process der Mondfinsterniss ein geeignetes Beispiel dargestellt. Wenn die Natur dem wahrnehmenden Sinne die Erscheinungen hinbreitet, so giebt sie den Schlusssatz als ein Problem, zu dem der Terminus medius gefunden werden soll. Ein solcher Schlusssatz wäre die beobachtete Thatsache, z. B. der Mond verfinstert sich, die Sprache hat Casus, die Querlinie eines Quadrats bildet zwei gleiche Dreiecke. Die Natur hat geschlossen, indem sie schuf. Das Ergebniss liegt vor. Der betrachtende Geist sucht den Mittelbegriff dieses schöpferischen Schlusses. Das ist seine Aufgabe in allen analytischen Wissenschaften, die er nur synthetisch löst.

Der hervorbringende Grund drückt sich in einer allgemeinen Thatsache ab. Dadurch entsteht das Gesetz des Mittelbegriffes. Wo also der Grund erkannt ist, erzeugt sich ein Terminus medius stillschweigend. Ist aber umgekehrt jeder Mittelbegriff eines Schlusses der logische Ausdruck eines realen Grundes?

Wir haben oben den Grund des Seins und den Grund des Erkennens unterschieden.[1] Wo beide zusammenfallen, wie in der genetischen Erkenntniss, vollendet sich die Wissenschaft. So lange die Betrachtung analytisch zu Werke gehen muss, fallen beide aus einander. Die Gründe des Erkennens, die Wirkungen der Dinge, leiten einen dem schöpferischen Verfahren der Natur entgegengesetzten Gang ein. Die Erfahrungswissenschaften haben darin ihre Grösse, durch die Beobachtung solche Erkenntnissgründe festzustellen. Wenn diese nun den Mittelbegriff bilden, so erreicht dies äussere Verhalten nicht den inneren hervorbringenden Grund. Der Terminus medius stellt in dieser Menge der Fälle den realen Grund nicht dar.

Wenn aber der Mittelbegriff dem hervorbringenden Grund entspricht, so vollendet sich der Syllogismus. In dieser Bedeutung ist er ein Schluss des Wesens zur Erscheinung, wie die Induction ein Schluss der Erscheinungen zum Wesen. Wie sich

---

[1] S. oben Bd. II. S 68. und Abschnitt XV., die Begründung.

das Wesen in die Erscheinungen ergiesst und darin bestätigt, so ist die Induction auch von dieser Seite ein Gegenstück des Syllogismus.

Wenn wir die zweite Schlussfigur der ersten gleichstellten, welche Aristoteles allein für die principale hielt: so fragt es sich, ob wir den aristotelischen Gedanken von der realen Kraft des Mittelbegriffs weiter führen und auch in der zweiten eine reale Bedeutung erkennen können.

Es ist das Gesetz der zweiten Schlussfigur, dass sie nur negative Ergebnisse zulässt. Wo sie sich übereilt und positiv schliesst, bleiben Fehlschlüsse nicht aus.[1] Wirklich haben wir einen natürlichen Hang zu positiven Schlüssen der zweiten Figur, indem sich die Ideenassociation an die Stelle des Denkens setzt. Diese leitet nämlich nach der Verwandtschaft, also nach einem gemeinsamen Prädikate, unsere Vorstellungen spielend fort und folgt, den subjektiven Lauf unserer Gedanken beherrschend, einem Zusammenhange, welcher positiven Prämissen der zweiten Figur entspricht. Die Verknüpfungen der Mythologie in ihren Symbolen, der Uebergang der Bedeutungen in dem Zeichen der Wörter zeigen uns solche Verbindungen, welche Fehlschlüsse wären, wenn sie als Schluss gelten wollten. Der mächtige Eindruck z. B., der den Adler zum Vogel des Zeus erhob, sinnbilderte, wie noch kürzlich diese Erklärung gegeben ist, nach dem, was ihm einleuchtete. Der Blitz des Zeus fährt durch die Luft; der Adler fährt durch die Luft; also ist der Adler der Blitz des Zeus. Die angeregte Vorstellung bleibt bei der Verknüpfung, aber das Denken beginnt mit der Unterordnung. Der Metaphysiker, der in der zweiten Schlussfigur bejahend schliesst, tritt aus der Wissenschaft in die Ideenassociation.

Da nun die zweite Schlussfigur nur negativ schliessen darf, so kann sie, wenn überhaupt, nur darin eine reale Bedeutung haben, dass sie die Negation in ihrem realen Grunde darstellt,

---

[1] S. oben Bd. I. S. 105 f.

welcher nach der obigen Erörterung kein anderer war, als die positive Determination des Wesens. Wirklich erscheint uns diese in zwei Modis der zweiten Figur (*cesare*, *festino*), wenn wir den Untersatz betrachten, im *terminus medius* unmittelbar. Wir erläutern dies an einem Beispiel aus Aristoteles Ethik:[1] die Affekte beruhen nicht auf Vorsatz; die Tugenden beruhen auf Vorsatz; also sind die Tugenden keine Affekte. Es liegt im Wesen der Tugend, dass sie auf Vorsatz beruht, was der Terminus medius des Untersatzes aussagt; daher weist sie das ihr zugemuthete Prädikat des blind entstehenden überraschenden Affektes ab. In den beiden anderen Modis (*camestres*, *baroco*) enthält der Untersatz bereits selbst eine Negation, welche vermittelst des positiven Obersatzes zu einer neuen Negation führt. Zur Erläuterung diene ein anderes Beispiel aus Aristoteles Ethik:[2] alle ursprüngliche Vermögen sind Naturgaben; Tugenden sind keine Naturgaben (sie werden erworben), also Tugenden sind keine ursprüngliche Vermögen. Der Untersatz erzeugt eine neue Verneinung, indem er das Subjekt des Prädikates, das er zunächst verneint, ausschliesst. Nur mittelbar gelangt man zu demselben Ergebniss, Tugenden sind keine ursprüngliche Vermögen, wenn man vom Obersatz ausgeht, der, den Mittelbegriff bejahend, von den ursprünglichen Vermögen alles ausschliesst, was er nicht ist, also auch den Begriff Tugend. Also wird erschlossen; ursprüngliche Vermögen sind nicht Tugend, was erst durch Conversion heisst, keine Tugend ist ursprüngliches Vermögen. Der Gedanke hat den Begriff Tugend zum Ziel und geht auf diesen los. Daher ist schwerlich der angegebene Umweg der natürliche Gang. Wir dürfen daher von jenen ersten Modis (*cesare*, *festino*) behaupten, dass sie den realen Grund der Verneinung darstellen; von den anderen beiden (*camestres*, *baroco*) dasselbe nur in abgeleiteter Weise. Auf jeden Fall erhellt hiernach auch von der zweiten Schlussfigur, dass sie eine reale Bedeutung hat, so weit sie als negative

---

[1] *Eth. Nic.* II. 4. bei Ueberweg in der Logik S. 317.
[2] Ebendaselbst.

überhaupt eine solche haben kann. Die dritte und vierte Figur dürfen wir nach dieser Richtung hin nicht untersuchen; denn sie sind künstlich oder zweideutig.

Gegen Hegels kraus verschlungene Theorie der dreimal drei Schlüsse, die das System der Dinge real erzeugen und gliedern sollen, steht die bezeichnete Ansicht des Aristoteles von der realen Bedeutung des Syllogismus einfach und schlicht da. Indem jene den Dingen einen künstlichen logischen Formalismus aufzwingt, giebt diese umgekehrt dem formalen Schlusse an der Entwickelung der Dinge Halt und Inhalt. Jene verflüchtigt das Wirkliche in ein Formenspiel; diese erfüllt die Form mit dem Wirklichen.

XIX. DIE ABLEITUNG AUS DEM BEGRIFF UND DIE BEGRÜNDUNG DURCH ZUFÄLLIGE ANSICHT.

1. Der Syllogismus ist nicht die letzte Form des Erkennens. Der allgemeine Obersatz umfasst bereits den Schlusssatz, den er erst erzeugen will, und setzt ihn, um wahr zu sein, selbst voraus. Vorschlüsse vervielfachen die Schwierigkeit, aber heben sie nicht. Der Schluss würde einen Cirkel beschreiben, wenn er nicht einen Ursprung hätte, der kein Schluss ist.

Eine Thatsache beweist, dass der Syllogismus nicht diejenige Form der Wahrheit ist, in welche sich nichts Falsches fassen lässt. Aus unwahren Vordersätzen kann nämlich etwas Wahres folgen. Schon Aristoteles hat diese Möglichkeit durch die drei Schlussfiguren sorgsam durchgeführt.[1] In den Hypothesen wiederholt sich nur in grösserem Massstabe dieselbe Erscheinung. Aus den falschen Prämissen einer Hypothese werden Schlüsse gezogen, die mit dem Wirklichen übereinstimmen, und diese Ableitung wahrer Sätze trägt und stützt eine Zeitlang die haltlose Voraussetzung. Es wird z. B. aus der Hypothese des ptolemäischen Weltsystems die Erscheinung der Mondfinsterniss ebenso folgerichtig abgeleitet, als aus der copernicanischen.

[1] *Analyt. pr.* II. 2—5.

Nicht selten liegt da eine Schwäche des Syllogismus, wo er mit dem unbestimmten „einige" operirt und in ein unbestimmtes oder gar zweideutiges „einige" ausläuft. Erst wo er berechtigt ist, die Prämissen allgemein zu setzen und allgemein zu schliessen, hat er seine volle Stärke. Und wäre es wirklich so, wie sich einige Logiker es vorstellen mögen, dass Gott in Syllogismen denkt: so dächte er wenigstens nicht in den mit „einige" behafteten Modis.

Die quantitative Allgemeinheit, welche der Schluss fordert, ist Ausdruck eines Nothwendigen, das auf der Gemeinschaft des Denkens und Seins ruht. Dies synthetisch Allgemeine ist die höher liegende Quelle. In der Bewegung und im Zweck erschien es, wie eine einfache Abstraktion, aber doch so ursprünglich, dass es ins Concrete vordringt und dasselbe wiedererzeugt. In dem ursprünglichen Elemente befreiet sich der Geist vom starren Syllogismus. Indem er das Bild schafft (construirt), schauet er im Individuellen das Allgemeine und ist im Stande, das Nothwendige, das er schöpferisch erfasst, in die äussere Allgemeinheit zu übersetzen.

Es giebt Gebiete, wie die Geschichte, auf denen das Individuelle dergestalt herrscht, dass sie sich dem Umweg des Syllogismus entziehen — und doch schliesst man in der Geschichte und vermag durch Schlüsse die Entwickelung zu begreifen. Dies leisten nicht die Allgemeinheiten der Erfahrung. Die grössten Gestalten der Geschichte stehen in ihrer Grösse einsam da, in sich gegründet, ohne ihres Gleichen; und gleichsam aus sich entstanden, geben sie der Erfahrung Gesetze, ohne sie von ihr zu empfangen. Wer solche Gestalten begreift, begreift sie aus dem Theil, das von der lebendigen menschlichen Entwickelung in ihm selbst ist, und durch den von diesen Elementen angeregten nachschaffenden Gedanken. So weicht der Syllogismus — eine behutsame Stütze — dem freieren kühneren Geiste. Man geht dem Ziele zu, ohne die Pendelschläge der Schritte zu messen und zu zählen.

Hier kehrt die Betrachtung in die ersten oben erörterten

Gründe zurück. In der Bewegung, deren Gesetze der Erfahrung zum Grunde liegen, und in dem Zweck, der sie geistig beherrscht, setzt sich der Gedanke in die Anschauung über, und die Anschauung bleibt im treuen Verbande mit dem Gedanken. Durch dieses Grundverhältniss allein ist der Blick möglich, der, wie die Idee des Künstlers, zugleich individuell und allgemein ist. Der Gedanke erzeugt ein reines Bild der Entstehung und schauet darin das allgemeine Gesetz. Was oben über die in den apriorischen Elementen vorbildende und über die in der Erfahrung nachbildende Erkenntniss gesagt ist, findet hier seine Anwendung.

Auf die bezeichnete Weise entstehen allgemeine Begriffe und sind nun die Norm der Erscheinungen, die in ihren Umfang fallen. Da der Begriff das auffasst und bewahrt, was in der Entstehung der Sache eigenthümlich und nothwendig ist: so lässt sich auch aus ihm wiederum erkennen, was mit der That der Entstehung der Möglichkeit nach gegeben ist und dann hervortritt, wenn die Sache in weitere Verhältnisse eingeht. Eine solche Ableitung aus dem Begriff der Sache ist eine im Ursprunge und Fortgange nothwendige Erkenntniss. Mit einer solchen ist der Zufall geschwunden und der Geist erfreut sich seines reinen Eigenthums.

2. Aber die Grenzen sind eng gesteckt; es ist dafür gesorgt, dass die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Die Erfahrung ist vom Zufall durchzogen, und es ist die gemeinsame unter die Menschengeschlechter vertheilte Arbeit der Wissenschaften, indem sie ihr Netz immer enger ziehen, den Zufall auszuschliessen und feste Punkte zu gewinnen, die in synthetischer Entwickelung Besonderes zu erzeugen vermögen. Jede Zeit versucht auf ihre Weise, das zufällig Gegebene nothwendig zu begreifen und das Einzelne in ein synthetisch Allgemeines zusammenzuschliessen. Indem sie es versucht, will der Geist, der sonst im Zufälligen begraben wäre, im Siege über die äussere Welt auferstehen. Jede Wissenschaft arbeitet daran nach ihrem Theile. Aus diesem Beruf quillt — bewusst oder

unbewusst — die Begeisterung des Forschers. Noch in der Betrachtung des Einzelnsten thut sich dies allgemeine Streben kund. Aber es ist gleichsam der jüngste Tag der Wissenschaften, dass sich die ganze vielfach getrübte, streng gebundene Erfahrung in Einem grossen Blicke befreie und verkläre.

In der Mathematik, scheint es, müsste dies Ziel, synthetisch aus dem Allgemeinen das Einzelne werden zu lassen und im Werden zu begreifen, am erreichbarsten sein, da sie aus dem Elemente hervorgeht, das als das Ursprünglichste dem Denken und Sein zum Grunde liegt. Wirklich steht sie auf einer bewundernswürdigen Höhe, und von Plato bis zu unsern Tagen hat sich die idealere Richtung der Erkenntniss immer wieder an der grossartigen Thatsache der mathematischen Wissenschaft aufgerichtet. Aber dennoch scheint in die Hülfslinien der Construction, in die Methoden der Rechnung noch dergestalt der Zufall hineinzuspielen, dass Herbart insbesondere auf ihr Beispiel die Lehre der zufälligen Ansicht gegründet hat.[1]

Der Grund, lehrt Herbart, ist zusammengesetzt, und die Zusammensetzung bringt die Folge hervor. Daher muss bei einer Ableitung der vorliegende Grund durch eine zufällige Ansicht vermehrt werden, um etwas zu ergeben. Herbart erläutert dies namentlich an dem pythagoräischen Lehrsatz, dem Pfeiler der ganzen Analysis. Die gewöhnlichen Beweise desselben beruhen auf einer zufälligen Ansicht. Es ist ein glücklicher Griff, dass man aus der Spitze des rechten Winkels ein Perpendikel auf die Grundlinie fällt. Dadurch gewinnt man entweder nach der Lehre der ähnlichen Triangel Proportionen, die durch Rechnung den Satz ergeben, oder eine Construction, wie bei Euklides,[2] die vermittelst einer neuen zufälligen Ansicht, einer Zerlegung der Quadrate und Parallelogramme in halb so grosse Dreiecke nachweist, dass das Quadrat der Hy-

[1] Herbart Metaphysik II. §. 174 ff., vgl. Hartenstein die Probleme und Grundlehre der allgemeinen Metaphysik S. 138 ff.

[2] Elemente I. 47.

potenuse gleich ist der Summe der Quadrate der beiden Katheten. Alles ruht hier auf dem hineingezeichneten Perpendikel, das die Figur vermehrte. Dieser Eingriff, sagt Herbart,[1] ist einer von den Kunstgriffen, die uns in der Mathematik so oft begegnen, und deren Wirkung darin besteht, dass sie den vorliegenden Gegenstand in eine bekannte und fertige Vorstellungsreihe hineinführen, die alsdann von selbst abläuft. Diese Kunstgriffe erweitern den Grund, aus welchem die Folge hervorgehen soll. So sieht man den anfänglichen Grund sich erst erweitern und dann wiederum zusammenziehen. Wenn nach einem andern Beispiel die gemischte quadratische Gleichung auflösbar wird, indem man das Quadrat zu einem vollständigen Binomium ergänzt: so fasst man eine zufällige Ansicht von der Grösse $x^2 \pm ax$. Auf diese Weise schreitet die Wissenschaft durch eine zufällige Ansicht fort, wie Herbart an mehreren Beispielen zu erläutern sucht.

So scheint denn der Ruhm der Wissenschaft, die Nothwendigkeit, plötzlich zu verfliegen, oder doch wenigstens auf der Basis des Gegentheils, auf dem zutreffenden Gerathewohl des Zufalls zu ruhen.[2]

Zwar hat uns Herbart schon darüber zu beruhigen gesucht und an demselben pythagoräischen Lehrsatze gezeigt, dass es Auflösungen giebt, die nur den in der Aufgabe schon liegenden Begriffen als Wegweisern folgen und nur verlangen,

---

[1] Metaphysik II. 1829. S. 29.

[2] Es stimmt damit zusammen, was Hegel in dem schönen Abschnitt vom Lehrsatz (Logik III. S. 304 ff.) über die Construction bemerkt S. 311: „Hintennach beim Beweise sieht man wohl ein, dass es zweckmässig war, an der geometrischen Figur solche weitere Linien zu ziehen, als die Construction angiebt; aber bei dieser selbst muss man blindlings gehorchen; für sich ist diese Operation daher ohne Verstand, da der Zweck, der sie leitet, noch nicht ausgesprochen ist. Es ist gleichgültig, ob es ein eigentlicher Lehrsatz oder eine Aufgabe ist, zu deren Behuf sie vorgenommen wird; sowie sie zunächst vor dem Beweis erscheint, ist sie etwas aus der im Lehrsatze oder der Aufgabe gegebenen Bestimmung nicht Abgeleitetes, daher ein sinnloses Thun für denjenigen, der den Zweck noch nicht kennt, immer aber ein nur von einem äusserlichen Zwecke Dirigirtes."

dass man diese Begriffe so, wie es ihnen angemessen ist, entwickele. Wir lassen es indessen dahin gestellt sein, ob nicht dennoch in seinem vermittelst Differentialen geführten Beweise eine zufällige Ansicht übrig bleibt, indem doch der unendlich kleine Bogen der Tangente gleich gesetzt wird, um ähnliche Triangel zu gewinnen. Sonst möchte sich die Lösung der Aufgabe durch ihre genetische Richtung empfehlen. Immer haben wir nur Ein glückliches Beispiel und keine Anweisung, wie der Beweis durch die der Aufgabe inwohnenden Begriffe indicirt sei. Vielmehr setzt Herbart in der Methode der Beziehungen die zufälligen Ansichten bis in die Metaphysik fort.

Eins scheint gewiss zu sein. Wenn auf dem mathematischen Gebiete, auf welchem vermöge der ursprünglichen That des Geistes eine Einsicht in die Evolution der Gründe kann geöffnet werden, der Zufall nicht zu bannen ist, vielmehr die schwankende Grundlage der Nothwendigkeit bleibt: so wird es in keiner Wissenschaft möglich sein; denn alle sind von jener ersten Quelle weiter entfernt. Wie die Sache steht, so waltet allerdings der Zufall der zutreffenden Ansicht. In den euklidischen Beweisen tritt es deutlich hervor, und wir dürfen in ihnen, wie in einem Vorbilde, dies Verhältniss studiren.[1] In den Hülfslinien erscheint zunächst der zufällige Griff. Warum diese oder jene Hülfslinie gezogen werden soll, woher ihre Nothwendigkeit, das wird nicht erklärt. Die Möglichkeit einer geraden Linie, eines Kreises ist postulirt. Ziehe sie nun hier oder da, so heisst das unbedingte Gebot. Was daraus wird, muss sich finden. Die Hülfslinien sind die Willkür der Construction.

Wir wollen einen Weg bezeichnen, der ganz durch die Nothwendigkeit des Begriffes geregelt ist, und ihn an ein paar hervorstechenden Beispielen erläutern.

---

[1] Sagt doch Kästner (Anfangsgründe 4. Ausg. S. 428) „von dem eigenen Werthe der Geometrie, Deutlichkeit und Gewissheit besitzt jedes geometrische Lehrbuch desto weniger, je weiter es sich von Euklid's Elementen entfernt."

Der Begriff einer Sache fasst ihre Eigenthümlichkeit auf. Diese muss im ganzen Umfang der Möglichkeit die Wirkung und Gegenwirkung der Sache enthalten. Es kommt darauf an, was darin liegt, herauszusetzen. Der Begriff hat das nächst höhere Allgemeine und den artbildenden Unterschied zu seinen Elementen.[1] Was aus dem Allgemeinen folgt, wird durch die specifische Differenz im Besondern bestimmt. Daher ist die Aufgabe, die Sache gleichsam in dem Berührungspunkte des Allgemeinen und Besondern aufzufassen. Wo beide sich lebendig durchdringen, da haben die Eigenschaften der Sache ihren Ursprung. Die Geometrie wird daher die Construction so zu entwerfen haben, dass das Allgemeine und die specifische Differenz in der Wechselwirkung dargestellt wird. Aus einer solchen Construction springen die Eigenschaften hervor.

Wir wollen das Gesagte an demselben Beispiel anschaulich machen, an dem eben die Herrschaft der zufälligen Ansicht mitten im nothwendigen Erkennen nachgewiesen wurde, und betrachten zu diesem Behuf das rechtwinklige Dreieck.

Der Begriff des rechtwinkligen Dreiecks zerlegt sich leicht in sein Allgemeines und in den artbildenden Unterschied. Aus dem Allgemeinen folgen für das rechtwinklige die nothwendigen Eigenschaften jedes Dreiecks. Der Satz, dass in einem Dreieck die Summe der Winkel gleich zwei rechten ist, enthält die Grundbeziehung des Dreiecks überhaupt. Auf diese Eigenschaft der Winkel weist die specifische Differenz: rechtwinklig hin. Werden beide Bestimmungen in Verbindung gesetzt, so folgt, dass in dem rechtwinkligen Dreieck — und nur in diesem — ein Winkel gleich den beiden übrigen ist. Wird nun diese ausschliessende Eigenschaft in dem Gemeinbilde des rechtwinkligen Dreiecks dargestellt, wie ja die aus dem Begriff hervorgehende Construction gesucht wird: so ergiebt sich nothwendig ein doppelter Fall, indem sich der rechte Winkel

[1] Die alte, schon von Aristoteles entworfene Regel, *per genus proximum et differentiam specificam* zu definiren, wird hier aufgenommen und in ihren Folgen entwickelt.

in die beiden andern zerlegt; denn die beiden Winkel an der Basis können in dem rechten Winkel eine doppelte Lage haben. Entweder wird der Winkel an der Basis rechts auch die Stelle im rechten Winkel rechts einnehmen, der Winkel links die Stelle links. Oder die Winkel werden die Stellen vertauschen, und der Winkel an der Basis rechts wird auf die linke Seite, und der Winkel an der Basis links auf die rechte Seite der theilenden Linie hinübergeworfen werden. Nur diese beiden Constructionen sind möglich; und gerade sie ergeben sogleich die beiden Hauptsätze vom rechtwinkligen Dreieck.

Im ersten Falle entstehen der Construction gemäss zwei gleichschenklige Dreiecke innerhalb des rechtwinkligen. Der eine der gleichen Schenkel ist beiden Dreiecken gemeinsam. Die drei gleichen Schenkel strahlen also wie Radien von einem Punkte aus. Oder — was dasselbe ist — um jedes rechtwinklige Dreieck legt sich dergestalt ein Halbkreis, dass die Hypotenuse den Durchmesser bildet.

Im zweiten Falle entstehen innerhalb des umschliessenden rechtwinkligen Dreiecks Triangel, die unter sich und mit dem umschliessenden ähnlich sind, da sich sogleich zwei Winkel in diesen drei Triangeln als gleich darstellen. Daraus folgt vermittelst der Proportionen der pythagoräische Lehrsatz. Man könnte meinen, dass dieser Beweis mit dem sogenannten arithmetischen einer und derselbe sei. Der Unterschied liegt indessen in der Construction. In dem arithmetischen wird nach zufälliger Ansicht ein Perpendikel gefällt; in dem eben versuchten wird das construirt, was im Begriff gefordert und angezeigt ist. Dass jene Linie, die den rechten Winkel in die beiden andern zerlegt, gerade ein Perpendikel ist, folgt erst wie eine nachgeborene Eigenschaft aus der ursprünglichen Construction und geht die Betrachtung gar nichts an. Ehe überall von einem Quadrate der Hypotenuse, der Katheten die Rede sein kann, muss das bis dahin dunkele Thema[1] von der Multiplication der

[1] Vgl. oben Bd. I. S. 285 ff.

Linien vorangegangen sein. Der Beweis setzt also nichts voraus, das nicht nach einer genetischen Entwickelung vor dem Lehrsatze feststehen muss.

Die Construction war durch nichts Aeusseres bestimmt, sondern lediglich durch die Elemente des Begriffes. Was in der Natur der Sache stillschweigend lag, ist verwirklicht worden. Das Allgemeine und der Unterschied (das Generelle und Specifische) setzten sich in Wechselwirkung; und dieser Entwurf des Begriffes, in dem das synthetisch Allgemeine hervortrat, offenbarte sogleich die nothwendigen Eigenschaften. Der Ertrag überrascht in dem vorliegenden Falle. Kein Satz spricht so wesentlich die Natur des rechtwinkligen Dreiecks aus, als der Satz, dass sich um jedes rechtwinklige Dreieck ein Halbkreis beschreiben lässt, und der pythagoräische, dass die Summe der Quadrate der beiden Katheten dem Quadrate der Hypotenuse gleich ist. Daraus folgen die übrigen Eigenschaften weiter. Beide Sätze gehören zu den fruchtbarsten der ganzen Geometrie. Sie springen hier aus der einfachen Construction des im Begriffe Gegebenen wie mit Einem Schlage hervor. Wenn nun in dem vorgeschlagenen Verfahren alles von der Nothwendigkeit des Begriffes bestimmt wird, so ist damit die zufällige Ansicht überflüssig geworden. Es ist im Einzelnen erreicht, was im Allgemeinen gefordert werden musste, aber unerreichbar schien.

Was aus dem Allgemeinen und ausschliessend Eigenthümlichen (aus dem Generellen und Specifischen) folgt, kann nur dem Dinge, dessen Begriff zum Grunde gelegt ist, und keinem andern angehören; denn die specifische Differenz, die Quelle des Beweises, schneidet dasselbe von allen andern ab, da sie gerade das auffasst, was andere Dinge nicht haben. Wo daher eine Darstellung des ausschliessend Eigenthümlichen, wie sie eben im Beispiel ist versucht worden, bestimmte Sätze ergiebt, da gehören diese Sätze nur dem Gegenstand des zum Grunde gelegten Begriffes und keinem andern zu eigen. Ein Perpendikel lässt sich aus der Spitze jedes Dreiecks fällen. Was daher aus einer solchen Hülfslinie, wie im euklidischen Beweise

des pythagoräischen Lehrsatzes folgt, folgt möglicher Weise auch für andere Dreiecke, als das rechtwinklige. Daher ist es nöthig, die Umkehrung des Lehrsatzes zu beweisen. Da aber in ebenen Dreiecken nur das rechtwinklige so beschaffen ist, dass der eine Winkel in die beiden andern kann zerlegt werden: so folgt aus einer solchen specifischen Construction der Satz als specifischer. Oder, wenn wir dies in die logische Sprache des Systems übersetzen, in dem bezeichneten Falle ist es überflüssig, für die Umkehrung des Satzes noch erst einen Beweis zu suchen. Der Beweis des Hauptsatzes enthält zugleich den Beweis des umgekehrten. Wenn aus dem eigenthümlichen Begriff des rechtwinkligen Dreiecks bewiesen ist, dass das Quadrat einer Seite gleich ist der Summe der Quadrate der beiden andern Seiten, so folgt, dass dies Verhältniss, das aus der ausschliessenden Natur des rechtwinkligen Dreiecks fliesst, immer und allenthalben das rechtwinklige Dreieck anzeigt. Das ist der Inhalt des umgekehrten Satzes. Wenn in einem Dreieck das Quadrat einer Seite der Summe der Quadrate der beiden andern Seiten gleich ist, so ist das Dreieck rechtwinklig. Wenn im System die umgekehrten Sätze meistentheils auf indirekte Beweise führen, so ist man dieser auf dem vorgeschlagenen Wege überhoben. So lange der Beweis eines Satzes auf einer zufälligen Ansicht, mithin auf einer zufälligen Verknüpfung mit andern Sätzen ruht, bleibt die Möglichkeit offen, dass die in dem Satze ausgesprochene Eigenschaft auch andern Figuren ebenso zugehöre und sich also allgemeiner finde. Der Beweis der Umkehrung schafft erst diese Möglichkeit weg, die aus dem äusserlich gehaltenen Beweise wie ein Rückstand übrig blieb, und ist daher in diesem Zusammenhang unvermeidlich, um die ausschliessende Eigenthümlichkeit darzuthun.

Die Umkehrung eines Satzes kann nach der Gegenseitigkeit einer Funktion noch eine realere Bedeutung haben. Das Subjekt eines Satzes stellt sich als der Grund des Prädikats dar. In der Fassung des Hauptsatzes erscheint daher der Begriff des Subjektes als der ursprüngliche Grund und das Prä-

dikat als die abgeleitete Eigenschaft. Wird der Satz umgekehrt, so empfängt das Prädikat die Stelle des Subjekts und also die Bedeutung des ursprünglichen Grundes, und, was eben Subjekt und Grund war, die Bedeutung der Folge. Wenn diesem Wechselverhältniss die Wirklichkeit entspricht, so ist dadurch die gegenseitige Abhängigkeit der Glieder ausgedrückt. Keins ist vor dem andern berechtigt. Jedes kann als Ursache und wiederum als Wirkung des andern angesehen werden. Wo dies der Sinn einer Umkehrung ist, da wird sich für dieselbe ebenso ein direkter Beweis finden lassen, als für die erste Fassung, wenn anders der direkte Beweis den Gang des Werdens nachahmt. Nur bedarf es dann eines entgegengesetzten Anknüpfungspunktes, einer Herleitung aus der entgegengesetzten Möglichkeit der Entstehung; und der Beweis des umgekehrten Satzes muss darauf verzichten, sich nur an den dargethanen Hauptsatz anzulehnen. Wo die Umkehrung die eben bezeichnete Bedeutung hat, da sollte sie auch im System nicht als das logische Kunststück eines Rückschlusses erscheinen, sondern als der Ausdruck der entgegengesetzten Weise der Entstehung.

Im Euklides sind die wichtigsten Sätze nur aus dem äussern Zusammenhange und vermittelst zufälliger Ansichten bewiesen, aber nicht nach der Anleitung der im Begriffe der Sache nothwendig gegebenen Elemente. Doch ist in einigen Sätzen bereits geleistet, was eben gefordert wurde. So sind namentlich die Sätze vom Parallelogramm unmittelbar aus der specifischen Differenz einer von Parallelen eingeschlossenen Figur dargethan. Man vergleiche z. B. den Satz,[1] dass das Parallelogramm von der Diagonale in zwei gleiche Dreiecke getheilt wird. Die ausschliessende Eigenschaft der Parallelen und die schneidende Diagonale sind darin lediglich die Factoren des Beweises, und nichts ist von aussen aufgenommen. In solchen Vorbildern liegt schon der Antrieb zu einer höhern logischen Vollendung des Systems.[2]

---

[1] Euklides Elemente I 34.

[2] Als eine Bestätigung dieser logischen Forderung dürfen vielleicht

Wenn der Lehrsatz fix und fertig vorangeschickt und der Beweis hintennach gesandt wird, so sieht das Ganze wie eine Reihe starrer Behauptungen aus, die Fuss fassen und sich sodann verschanzen. So erscheinen Euklides Elemente, so Spinoza's Ethik und welche Schriften sonst den wohl befestigten Weg des Euklides einschlagen. Allenthalben ist eine kunstreiche Verkettung, aber nirgends ein Werden und Wachsen. Der vorgeschlagene Weg führt weiter. Denn er leitet dazu an, zu finden, was in der Natur der Sache liegt, nicht das anderswoher Gefundene durch eine entdeckte Verknüpfung zu befestigen. Der Lehrsatz wird neu gewonnen und nicht bloss äusserlich verbürgt.

3. Keine Wissenschaft hat eine so glückliche Stellung als die Mathematik, um aus dem Begriff der Sache ihren Inhalt zu entwickeln. Daher hat auch die analytische Geometrie, die aus den Formeln der Figuren, als aus algebraischen Definitionen der Sache, die Eigenschaften und Beziehungen ableitet, eine bewunderungswürdige Höhe erreicht.

In keiner andern Wissenschaft kann das Werden und Wesen des Gegenstandes so rein beobachtet und daher auch so rein im Begriffe festgehalten werden. In keiner andern Wissenschaft stehen die Beziehungen, die dem Gegenstande gegeben werden können, um seine ruhenden Eigenschaften ins wirkliche Leben zu rufen, auf gleiche Weise in der Hand dessen, der den Gegenstand erkennen will. Nirgends liegt das Element so rein vor und ist dem Auge des Geistes, da es von seiner schöpferischen Hand entworfen ist, auf gleiche Weise zugänglich.

Dennoch geht die Forderung über die Mathematik hinaus. Wir sehen nur in dem behandelten Beispiele diejenige Aufgabe in ihrer einfachsten Gestalt, welche allenthalben da gestellt werden muss, wo sich der Geist des Ursprunges der Sache

Steiner's grosse Leistungen erwähnt werden, über die jedoch der Verfasser zu urtheilen nicht berechtigt ist.

bemächtigt hat und von diesem her in die Erscheinungen fortschreitet.

Wo das Eigenthümliche in das Allgemeine hineinwächst, wo sich mit dem Generellen das Specifische verschmilzt, da ist in jeder Sache, wie in dem geometrischen Lehrsatze, der Sitz des Lebens. Von da strahlen, wie aus der Quelle, die Erscheinungen und Eigenschaften aus. Da sammelt sich, wie im Focus der Linse, das hellere Bild der Sache.

Wenn die Wissenschaft synthetisch fortschreiten und ihren Gang mit der Nothwendigkeit leiten will, die in der Natur der Sache liegt: so hat sie keine andere Norm, als in den Punkt einzudringen, wo das Allgemeine durch das Eigenthümliche, das Generelle der Sache durch ihr Specifisches bestimmt und gleichsam belebt und befruchtet wird. Der Begriff der Sache stellt diese Elemente fest. Und eine Ableitung, die auf diese Weise verfährt, ist eine Entwickelung aus dem Begriff und vollendet im Einzelnen die Erkenntniss. Wenn nun der Begriff, wie er es soll und auf der letzten Stufe thut, jene Elemente genetisch fasst: so ist die bezeichnete Ableitung aus dem Begriff nur eine Fortsetzung des genetischen Verfahrens, das zunächst seinen Ertrag in dem Begriff der Sache niedergelegt hat.

Was man im Leben Blick nennt, ist etwas Aehnliches. Wer z. B. die ihm begegnende Physiognomie so auffasst, wie sich darin die besondere Richtung, überhaupt das Individuelle mit der allgemeinen Natur des Menschen gleichsam verwebt, wie Aufzug und Einschlag, wer von diesem lebendigen Punkte her das Benehmen und die Thätigkeit des in der Physiognomie hingezeichneten Geistes erräth, — oder wer in einem Menschen den bleibenden Charakter und die augenblicklichen Einwirkungen in lebendiger Beziehung anzuschauen und in ihren Folgen zu übersehen weiss, — oder wer in einem Kunstwerk die Idee versteht, wie sie in dem besondern Material auf diese oder jene Weise leiblich werden musste, oder überhaupt das allgemeine Motiv und die eigenthümliche Situation in einander fasst, — wer

auf diese Weise das Allgemeine mit dem Eigenthümlichen und das Eigenthümliche mit dem Allgemeinen durchdringt und so aus dem lebendigen Wesen urtheilt: dem schreibt man Blick zu. Das bezeichnete Verfahren der Wissenschaft ist ein solcher Blick, nur erweitert und erhöht. Jedoch wird der Unterschied leicht bemerkt. Wenn der Blick jenen Lebenspunkt der Sache genial trifft, aber nur im Einzelnen und ohne Bewusstsein der Gründe: so folgt zwar die Wissenschaft diesem Schlag des Geistes, aber sie erhebt das Einzelne zum Allgemeinen, das Bewusstlose zur bewussten Nothwendigkeit. In dem, was wir Blick nennen, ist schon ein Element mehr vorhanden und eine doppelte Bewegung verschlungen. Der Blick ist auf den einzelnen Fall geheftet, liest in ihm das Allgemeine und Eigenthümliche und entwirft von hier aus sein Urtheil. Dieses Einzelne liegt aber in der Ableitung aus dem Begriffe noch nicht vor; es wird erst gewonnen.

Das Schwierigste bleibt immer, die Basis des Verfahrens, den Begriff, zu gewinnen. Wo die Wissenschaft ihn besitzt, vermag sie ihn wol auf ähnliche Weise auszubeuten. Wird z. B. die Rechnung auf eine physische Erscheinung angewandt, so scheint der von dieser gefasste Begriff gleichsam die specifische Differenz zu der allgemeineren Macht des mathematischen Elements zu bilden. Die Anwendung ist die lebendige Beziehung des Allgemeinen und Eigenthümlichen. Dies hat, wie in der Mathematik, so im Rechte Statt. Die allgemeine Grammatik sucht aus logischen Begriffen, die sich durch die Bedingung der Darstellung im Laute eigenthümlich bestimmen, die wesentlichen Erscheinungen der Sprache zu verstehen. Die Geschichte begreift aus der allgemeinen Aufgabe der Zeit und aus dem Stammcharakter eines Volkes im Conflikt mit den physischen Bedingungen des Landes und den übrigen erregenden Begebenheiten die Gestalten der Welt. In dem Organismus tritt der bestimmte Zweck als eine solche specifische Differenz auf, die in Wechselwirkung mit dem allgemeinen Leben die Thätigkeiten beherrscht und den Charakter ausprägt. Die oben

dargestellten Beispiele können auch dies belegen.[1] Aristoteles sucht in der nikomachischen Ethik (I. 6) aus dem eigenthümlichen Wesen des Menschen die sittliche Eudaemonie zu bestimmen. Diese Andeutungen mögen hinreichen, um zu zeigen, dass sich in allen Wissenschaften dieselben Elemente zu einer Entwickelung aus dem Begriffe vorfinden, wie in dem oben durchgeführten Falle der Geometrie. Je schärfer jener Punkt, wo sich das Allgemeine und Eigenthümliche berührt, beschränkt und belebt, aufgefasst wird, desto fruchtbarer wird die Ableitung, und desto mehr sind die Verknüpfungen zufälliger Ansichten ausgeschlossen.

Das Samenkorn muss, damit es keime und wachse, den natürlichen Bedingungen zurückgegeben werden, aus denen es selbst geworden ist. Isolirt bleibt es in sich verschlossen. Auf ähnliche Weise verhält sich der Begriff. Für sich ist er zwar bildungsfähig, aber er muss in der Wechselwirkung des Zusammenhanges gedacht werden, damit er sich entwickle.

Ein Begriff setzt für sich allein nie aus sich heraus, was in ihm liegt, obwol es häufig so dargestellt wird und die Sache dann wunderbarer erscheint. Die Entwickelung geschieht nie aus dem Einen Begriff allein, die Fortbewegung nie aus der auf sich selbst beschränkten eigenen Schnellkraft. Die Entwickelung setzt in der äussern Welt erregende Elemente voraus, die Bewegung einen Widerstand, an dem sich die Kraft fortstösst. Aehnlich verhält es sich im Geiste. Die Begriffe müssen zusammenwirken, um etwas Neues hervorzubringen. Es ist die schöpferische That des Geistes, dieses Zusammenwirken aufzufassen und das Neue daraus zu entwerfen. Z. B. der Begriff des Kreises, der in sich einfach ist, entwickelt sich nicht aus sich allein zu den Sätzen von den Verhältnissen der Sehnen, Tangenten und der Beziehung der Win-

---

[1] Vgl. oben Bd. II. S. 8 ff., wo Cuvier in der Naturgeschichte ganz so verfährt, wie wir die höhere Forderung an dem geometrischen Beispiel erläuterten.

kel innerhalb des Kreises. Der Begriff der geraden Linie muss hinzutreten, und was sie zusammen erzeugen, ist die Entwickelung des Begriffes oder eigentlich beider Begriffe.

Mit der Ableitung aus dem Begriff ergiebt sich eine organische Form der Erkenntniss. Die Form steht nicht äusserlich dem Stoff gegenüber, so dass sie nur als das Ordnende hinzuträte. Form und Inhalt erzeugen sich gleichsam mit einander. Jede organische Entwickelung geht von einem Ganzen aus (dem Samen und Keime), und indem die Macht des Ganzen das Herrschende bleibt, werden die Theile zu Gliedern, die dem Ganzen dienen, und in welchen sich das Ganze wiederspiegelt. Der Begriff ist in dem bezeichneten Verfahren dies Ganze, das die Macht seines Gesetzes in der vielgestaltigen Erkenntniss durchführt. Daher heisst die versuchte Ableitung aus dem Begriff und zwar erst diese Entwickelung.

4. Das bezeichnete Verfahren ist synthetisch und setzt die volle Erkenntniss des Begriffes einer Sache als die Basis der Ableitung voraus. Aber wie viele Begriffe liegen denn in ihren Gründen so offen da? Wie viele Dinge können denn in ihrer Entstehung beobachtet werden, um sich synthetisch in einen Begriff zusammenfassen zu lassen? Was in den Zahlen- und Raumgrössen möglich war, wiederholt sich mit derselben Strenge vielleicht nur noch in einfachen ethischen Verhältnissen.

Die meisten Begriffe müssen auf analytischem Wege aus den Erscheinungen herausgehoben werden; und es fragt sich, ob auf diesem Gange von der Erscheinung zu den Gründen eine ähnliche Nothwendigkeit möglich ist, wie in der synthetischen Entwickelung des Begriffes.

Das analytische Verfahren betrachtet zunächst die Erscheinung und sucht darin die Spuren, die das Wesen des erzeugenden Begriffes zurückgelassen hat. Woran hält es sich in der Erscheinung? Zunächst vielleicht an einer Gliederung der Theile. Aber um auch nur die Fugen der Theile zu finden, bedarf man einer leitenden Vorstellung des Ganzen, aus der man die Bedeutung der Theile erräth. Schon die analytische

thetische Element der Analysis Was hier an den Beispielen derjenigen Wissenschaft erhellt, in welcher die Methode am reinsten erscheint, ergiebt sich ebenso in anderen. Soll eine schwierige Stelle eines Schriftstellers erklärt werden, so liegt eine analytische Aufgabe vor; denn der Ausdruck, gleichsam die Erscheinung des Gedankens, soll auf den hervorbringenden Grund zurückgeführt werden. Der Geist hat das Wort und den Satz als seine äussere Form geschaffen (synthetisch); und das Verständniss ist diese Wiederbelebung der Hülle mit dem eigenen Geiste. Die Analysis erscheint darin sogleich als eine rückwärts gekehrte Synthesis. Die Stelle wird nur verstanden, indem die Anzeichen der Erscheinung scharf gefasst und ihnen gemäss die Kenntniss der Wörter und Formen (synthetische Elemente) combinirt werden. Auf dem Gebiete des Rechtes ist der Indicienbeweis eine analytische Aufgabe; aber er kommt nur zu Stande, indem man bereits causale Zusammenhänge von Absichten und Handlungen, von Seelenstimmungen und ihren Aeusserungen, von Werkzeugen und ihren Wirkungen u. s. w. kennt. Das Factum wird zergliedert, aber die Zergliederung mit den aus diesen synthetischen Elementen hervorgehenden Möglichkeiten verglichen. Der analytische Weg, der Weg aus der breiten ausgegossenen Erscheinung zu dem einfachen Grunde, hat einen weiteren Spielraum, als der synthetische, da mit Einem Akte die Erscheinung hervorgebracht wird. Mit Einem Radius wird von dem Einen Mittelpunkt aus der Umkreis erzeugt; aber es giebt auf dem Umkreise unendlich viele Punkte, von denen man zum Mittelpunkt zurückstrebt, um den Radius zu finden. Auf dieselbe Weise ist das synthetische Verfahren gebundener, das analytische mannigfacher und dem Zufall mehr unterworfen. Was Herbart von der in der Begründung mitwirkenden zufälligen Ansicht nachweist, hat in dem analytischen Verfahren seine eigentliche Stelle und muss da als wesentlich anerkannt werden.

5. Wo sich dem analytischen Verfahren nicht unmittelbar synthetische Gesichtspunkte darbieten, welche direkt zum Grunde

ist ebenso synthetisch, als der leitende Gesichtspunkt selbst. In der Auflösung einer Gleichung unterscheidet man leicht synthetische Elemente, die als Glieder der allgemeinen analytischen Methode untergeordnet sind, z. B. in der gewöhnlichen Ableitung der cardanischen Formel für die reducirte cubische Gleichung, die Annahme $x = y + z$, $3yz + p = o$, $y^6 = (y^3)^2$ u. s. w. Der Scharfsinn der Methode ruht darin, die möglichen Zerlegungen und Zusammensetzungen für den bestimmten Zweck geschickt zu combiniren. Aber zu wissen, was möglich sei, ist nur Folge einer in die Entstehung geöffneten Einsicht und also ein synthetisches Element. In den analytischen Aufgaben der Geometrie zeigt sich dasselbe, wie schon die einfachsten Fälle beweisen. Soll durch drei Punkte, die nicht in einer geraden Linie liegen, ein Kreis beschrieben werden, so denkt man sich den Kreis gezogen. Dann bilden die Punkte die Enden von Sehnen, und die Perpendikel auf der Mitte der beiden Sehnen gehen durch den Mittelpunkt. Wo sich die Perpendikel schneiden, da muss dieser liegen. Das synthetische Element ist hier namentlich der Satz, dass die Perpendikel auf der Mitte einer Sehne errichtet durch den Mittelpunkt gehen. Oder wenn in einen Kreis ein Dreieck beschrieben werden soll, das einem gegebenen Dreieck gleichwinklig (ähnlich) sei:[1] so ist die Tangente, die zunächst gezogen wird, um in dem Berührungspunkt eine Sehne mit einem der Winkel des Dreiecks anzulegen, eine zufällige Ansicht, aber aus der Erkenntniss des causalen Zusammenhanges entstanden, dass jeder Peripheriewinkel über dieser Sehne als der Basis des geforderten Dreiecks dem an der Tangente entworfenen Winkel gleich ist. Diese Construction der Tangente ist nur ein Angriff der Sache oder gleichsam nur wie ein Unterbau, der wieder weggebrochen wird, wenn das Gewölbe fertig ist. Soll in einem gegebenen Dreieck ein die drei Seiten berührender Kreis beschrieben werden,[2] so ist die Halbirung des Winkels die zufällige Ansicht, das syn-

[1] Euklides Elemente IV. 2. [2] das. 4.

thetische Element der Analysis Was hier an den Beispielen derjenigen Wissenschaft erhellt, in welcher die Methode am reinsten erscheint, ergiebt sich ebenso in anderen. Soll eine schwierige Stelle eines Schriftstellers erklärt werden, so liegt eine analytische Aufgabe vor; denn der Ausdruck, gleichsam die Erscheinung des Gedankens, soll auf den hervorbringenden Grund zurückgeführt werden. Der Geist hat das Wort und den Satz als seine äussere Form geschaffen (synthetisch); und das Verständniss ist diese Wiederbelebung der Hülle mit dem eigenen Geiste. Die Analysis erscheint darin sogleich als eine rückwärts gekehrte Synthesis. Die Stelle wird nur verstanden, indem die Anzeichen der Erscheinung scharf gefasst und ihnen gemäss die Kenntniss der Wörter und Formen (synthetische Elemente) combinirt werden. Auf dem Gebiete des Rechtes ist der Indicienbeweis eine analytische Aufgabe; aber er kommt nur zu Stande, indem man bereits causale Zusammenhänge von Absichten und Handlungen, von Seelenstimmungen und ihren Aeusserungen, von Werkzeugen und ihren Wirkungen u. s. w. kennt. Das Factum wird zergliedert, aber die Zergliederung mit den aus diesen synthetischen Elementen hervorgehenden Möglichkeiten verglichen. Der analytische Weg, der Weg aus der breiten ausgegossenen Erscheinung zu dem einfachen Grunde, hat einen weiteren Spielraum, als der synthetische, da mit Einem Akte die Erscheinung hervorgebracht wird. Mit Einem Radius wird von dem Einen Mittelpunkt aus der Umkreis erzeugt; aber es giebt auf dem Umkreise unendlich viele Punkte, von denen man zum Mittelpunkt zurückstrebt, um den Radius zu finden. Auf dieselbe Weise ist das synthetische Verfahren gebundener, das analytische mannigfacher und dem Zufall mehr unterworfen. Was Herbart von der in der Begründung mitwirkenden zufälligen Ansicht nachweist, hat in dem analytischen Verfahren seine eigentliche Stelle und muss da als wesentlich anerkannt werden.

5. Wo sich dem analytischen Verfahren nicht unmittelbar synthetische Gesichtspunkte darbieten, welche direkt zum Grunde

führen: da folgt es gemeiniglich der Analogie,[1] der verbreitetsten Weise einer zufälligen Ansicht.

Es kann auf den ersten Blick scheinen, als sei die Analogie zunächst ohne objektiv logische Bedeutung und nichts als die psychologische Ideenassociation. Wenn der Lauf der Vorstellungen für sich fortschiesst, ohne durch die planmässige Betrachtung der Sache geleitet und geregelt zu sein: so wird dieser Fluss durch die Aehnlichkeit der vorgestellten Dinge getrieben und erneuert. Eine ähnliche Vorstellung weckt die andere, wie nach einem physischen Gesetze der Anziehung, und es springen nach diesem Verhältnisse die Bilder der Dinge im Geiste hervor. Es mag scheinen, als ruhe die Analogie der Logik nur auf dieser unwillkürlichen Verknüpfung. Es wäre dann der logische Gang dem Zufalle völlig preisgegeben. Denn jene Erregung der Vorstellungen durch eine Wahlverwandtschaft ist sonst noch von manchen Einflüssen abhängig, namentlich von der Zeitfolge, von zwischenliegenden Reihen und von der Lebhaftigkeit der ersten Auffassung. Es soll nicht geleugnet werden, dass die improvisirende Association der Vorstellungen zu einer schnellen und glücklichen Auffassung der Analogie beitragen kann; aber das logische Wesen derselben liegt nicht darin.

Die Analogie folgt einer unbestimmten Ansicht. Aus denselbigen Bedingungen geht dieselbe Erscheinung hervor. Dafür bedarf es keines Beweises. Müssen aber nothwendig dieselben Erscheinungen Einen Grund haben? Müssen ähnliche Erscheinungen einen verwandten Grund haben? Das Erste ist nicht nothwendig; das Zweite noch viel weniger. Da sich aber das Aehnliche dem Gleichen nähert, so setzt man den Unterschied vorläufig bei Seite, um aus einem unbekannten Gebiete auf ein bekanntes zu gelangen. Jede Analogie bleibt um dieser unbestimmten Grundlage willen eine Hypothese, bis sie sich bewährt. Aber als Versuch, einen Begriff zu bilden, hat sie grosse Bedeutung.

[1] Ueber die formale Seite des Schlusses der Analogie ist oben gesprochen, s. Abschnitt XVIII. Bd. II. S. 338 ff.

Die Analogie stellt sich in den Wissenschaften theils als Analogie der Identität dar, theils als Analogie der Nebenordnung. In dem ersten Falle erweitert sich der Kreis desselben Begriffes, und Erscheinungen, die getrennt waren, fliessen in eine Einheit. In dem anderen Falle treffen die Erscheinungen zwar in einem höheren Allgemeinen zusammen, aber sie gestalten sich aus diesem heraus neu und eigenthümlich. Der Zug des Aehnlichen hat in der einen wie in der anderen Art die grössten Entdeckungen eingeleitet, jedoch nicht vollendet.

Die Erscheinungen liegen geschieden da. Die minder bekannte wird mit der bekannten verglichen. An die Aehnlichkeit wird angeknüpft und die durch beide durchgehende Einheit gefunden. In solchen Fällen läuft die Analogie in die Identität aus. Wenn Newton aus der tellurischen Schwere die Bewegungen der Himmelskörper begriff, so dass sich nach seiner Ansicht Eine Kraft der Anziehung in beiden offenbart; wenn sich die anfänglich am geriebenen Bernstein beobachteten Eigenschaften der Anziehung und Abstossung in die verschiedensten Phänomene bis zu den elektrischen Erscheinungen der Meteore ausdehnen; wenn sich die wahrgenommene Kraft des Eisensteins, wie ein unscheinbarer Anfang, bis zum Erdmagnetismus erweitert, oder wenn aus dem Luftzug erwärmter Räume die von der Sonne abhängigen Strömungen der Winde verstanden werden: so wirkt in diesen Erkenntnissen, an denen die Jahrhunderte arbeiten, zunächst die Analogie. Sie ist der nächste Gesichtspunkt der Verknüpfung und beleuchtet das Entlegene. Die Identität ist ihr Resultat.[1]

Es kann indessen geschehen, dass die Erscheinungen zwar keinen identischen Grund haben und nicht in Eine substantielle Bestimmung auslaufen, aber dennoch in einzelnen mitwirkenden Bedingungen des Grundes oder in den artbildenden Unterschieden übereinkommen. Dann führt die Analogie zu einem ne-

[1] Diesen Vorgang der sich durch die Analogie ausdehnenden Erkenntniss hat Gruppe in einzelnen Beispielen ausführlich dargestellt. Wendepunkt der Philosophie im neunzehnten Jahrhundert. 1834. S. 34 ff.

bengeordneten Begriff. Das Gemeinsame, das die Erscheinungen vereinigt, gestaltet sich in jeder den übrigen verschiedenen Bedingungen gemäss. Ein Beispiel dieser Art liegt in der Theorie des Lichtes, des Schalles und der Wärme vor, in welcher sich immer mehr Analogien z. B. in der Fortpflanzung, Reflexion u. s. w. herausbilden.[1] Die übereinstimmenden Erscheinungen führen auf ein übereinstimmendes Element der Begründung. Die Analogien der Geschichte, die uns belehren, leisten dasselbe; denn die Begebenheiten kehren nicht als dieselben wieder; aber gleiche Bedingungen, die in dem Inbegriff der Begebenheiten einer Zeit hervortreten, erinnern uns im Voraus, gleiche Erscheinungen zu vermuthen, wenn sie auch durch die übrigen Einwirkungen verschieden bestimmt werden, und gleiche Erscheinungen erinnern uns ähnliche Bedingungen zu suchen.

In dem ersten Falle trifft die Analogie die Substanz des Begriffs, in dem zweiten bei verschiedenem Wesen eine gleiche Nebenbestimmung. In beiden Fällen versucht sie einen Begriff oder dessen wesentliche Bestandtheile zu bilden. Aber sie vollendet den Begriff nicht, sie erzeugt ihn nur zur Hälfte und überschlägt die nähere Bestimmung, da sie nur auf das Gleiche gerichtet ist, sei dieses nun das Wesen oder die Weise, in welcher ein sonst Verschiedenes erscheint. Diese andere Hälfte der Begriffsbildung, die erst der Analogie Halt und Festigkeit giebt, ist eine eigenthümliche Synthesis mitten in der Analysis der Erfahrung.

Beispiele erläutern dies leicht. Wenn zunächst die Analogie der freien Bewegung den Gedanken Newtons leitete, da er den Fall der Körper auf der Erde und die Bewegung der Himmelskörper auf eine und dieselbe Anziehung der Massen zurückführte: so war es sein Scharfblick, der im Sonnensysteme diese Anziehung nach dem Mittelpunkte durch die Fliehkraft ausglich und in die elliptische Bewegung umlenkte. Diese Verschmelzung war in der Analogie die Synthesis. Die Ana-

[1] Vgl. z. B. Baumgärtner's Naturlehre. 5. Aufl. §. 254.

logie führte auf die Zerlegung der elliptischen Bewegung in die Centripetal- und Tangentialkraft. Ohne eine beide zusammenfassende Construction war der Gedanke nicht möglich. — Wenn Newton ferner nach der Analogie einer rotirenden weichen Masse vor aller Untersuchung durch Gradmessungen die Abplattung der Erde unter den Polen behauptete, so gab die Analogie nur das Allgemeine. Wie gross diese Abplattung sei — die specifische Differenz des Begriffes — blieb zu bestimmen übrig. — Wenn endlich Newton, in dessen wissenschaftlichen Entdeckungen die Analogie eine so grosse Rolle spielt, aus optischen Gründen und zwar nach dem Verhältniss der den Lichtstrahl brechenden Kraft, die er in einer Reihe durchsichtiger Substanzen untersuchte, zu der Dichtigkeit ihrer Massen einen verbrennlichen Bestandtheil des bis dahin unzerlegt und einfach geglaubten Wassers ahnete — denn das Wasser hatte in jener Reihe eine mittlere Stellung zwischen verbrennlichen und unverbrennlichen Stoffen[1] — so war die scharfsinnige Bemerkung nur eine Andeutung; aber die spätere Chemie erfüllte sie, da sie das Wasser in Wasserstoff und Sauerstoff, einen verbrennlichen und einen zum Verbrennen dienenden Bestandtheil, schied. In den ersten Beispielen hat die Analogie das Wesen der Sache errathen, in dem letzten nur eine einzelne Seite oder Beziehung; dort bleibt die Aufgabe, das allgemeine Wesen in dem eigenthümlichen Unterschied der Sache festzustellen; hier hingegen die Differenz in ihrer Bestimmtheit zu dem Wesen der Sache überzuführen. Wenn die Analogie, wie wir erwähnten, darauf führte, die Erscheinungen der Farben und der Töne gleicher Weise auf Wellenschwingungen zurückzuführen: so giebt das nur Eine gemeinsame Seite; die Gebiete werfen in dieser Einen Beziehung auf einander Licht; aber die Begriffsbestimmung ist nur halb. In welchem verschiedenen Elemente geschehen diese Schwingungen bei diesen Erscheinungen? Hat die Wellenbewegung in beiden gleiche Richtung, oder ist sie in der einen longi-

[1] Is. Newton *optice* 1706. S. 232 ff.

bengeordneten Begriff. Das Gemeinsame, das die Erscheinungen vereinigt, gestaltet sich in jeder den übrigen verschiedenen Bedingungen gemäss. Ein Beispiel dieser Art liegt in der Theorie des Lichtes, des Schalles und der Wärme vor, in welcher sich immer mehr Analogien z. B. in der Fortpflanzung, Reflexion u. s. w. herausbilden.[1] Die übereinstimmenden Erscheinungen führen auf ein übereinstimmendes Element der Begründung. Die Analogien der Geschichte, die uns belehren, leisten dasselbe; denn die Begebenheiten kehren nicht als dieselben wieder; aber gleiche Bedingungen, die in dem Inbegriff der Begebenheiten einer Zeit hervortreten, erinnern uns im Voraus, gleiche Erscheinungen zu vermuthen, wenn sie auch durch die übrigen Einwirkungen verschieden bestimmt werden, und gleiche Erscheinungen erinnern uns ähnliche Bedingungen zu suchen.

In dem ersten Falle trifft die Analogie die Substanz des Begriffs, in dem zweiten bei verschiedenem Wesen eine gleiche Nebenbestimmung. In beiden Fällen versucht sie einen Begriff oder dessen wesentliche Bestandtheile zu bilden. Aber sie vollendet den Begriff nicht, sie erzeugt ihn nur zur Hälfte und überschlägt die nähere Bestimmung, da sie nur auf das Gleiche gerichtet ist, sei dieses nun das Wesen oder die Weise, in welcher ein sonst Verschiedenes erscheint. Diese andere Hälfte der Begriffsbildung, die erst der Analogie Halt und Festigkeit giebt, ist eine eigenthümliche Synthesis mitten in der Analysis der Erfahrung.

Beispiele erläutern dies leicht. Wenn zunächst die Analogie der freien Bewegung den Gedanken Newtons leitete, da er den Fall der Körper auf der Erde und die Bewegung der Himmelskörper auf eine und dieselbe Anziehung der Massen zurückführte: so war es sein Scharfblick, der im Sonnensysteme diese Anziehung nach dem Mittelpunkte durch die Fliehkraft ausglich und in die elliptische Bewegung umlenkte. Diese Verschmelzung war in der Analogie die Synthesis. Die Ana-

[1] Vgl. z. B. Baumgärtner's Naturlehre. 5. Aufl. § 254.

Aussenwelt dem Geiste anzueignen, auch gemeinsame Erscheinungen darbieten müssen: so hat man die erkannten Verhältnisse des Gesichtssinnes benutzt, um nach ähnlichen Erscheinungen der übrigen Sinne, z. B. nach subjektiven Erscheinungen des Gehörs, des Geschmackes u. s. w., zu forschen. Die Uebertragung der Gesichtspunkte von einem Gebiet auf das andere, die Einbildung der Analogie in die besondere Sphäre, überschreitet sogleich die Analogie selbst. In den Sprachwissenschaften bilden die erforschten reicheren Sprachen den Massstab, der an die Erscheinungen der neuen gelegt wird. Die Vergleichung führt auf die Erkenntniss der Eigenthümlichkeit.

Wenn wir überhaupt den ersten Anfängen wissenschaftlicher Entdeckungen und Theorien nachspüren, so liegen sie meistens in der Verknüpfung von Analogien. Eine solche zufällige Ansicht öffnet einen tieferen Blick. Da sie indessen immer schon bekannte Verhältnisse voraussetzt, von denen die Gesichtspunkte geliehen werden: so folgt schon, dass die Analogie nicht die ursprüngliche Methode der Untersuchungen sein kann, und dass sich andere Gebiete unabhängig von der Analogie durch die Betrachtung der Sache selbst dem Geiste aufschliessen müssen. Wie also nach Obigem die Analogie, wo sie die Führerin ist, den wesentlichsten Theil der Aufgabe einem andern Verfahren zu lösen überlässt, so bewegt sie sich selbst auf einer fremden Basis.

Gewöhnlich verweist man die Analogie als ein einzelnes und untergeordnetes Verfahren in die Naturwissenschaft oder behandelt sie verächtlich als ein Element aus Epikurs unwissenschaftlicher Logik. Aber kein Verfahren beherrscht alle Wissenschaften allgemeiner als die Analogie, und man vergisst, welche Blicke man ihr verdankt. Woher hat Plato's System seine grossartige Einheit und seine überraschende Symmetrie? Dieselbe Analogie des sich im Theile wiederspiegelnden und daher aus dem Theile zu erkennenden Ganzen, dieselbe Analogie des Urbildes und Abbildes, des Selbigen und Andern,

tudinal, in der andern transversal? Solche und ähnliche Fragen, in deren Beantwortung die Wissenschaft erst ihrem Gegenstand volle Bestimmtheit zu geben strebt, ergänzen den Erwerb der Analogie. — In letzter Zeit wird die Sprache als einzelne Funktion des ganzen organischen Lebens aufgefasst, und die erforschten Gesetze des Organismus beleuchten in einer grossen Analogie die Erscheinungen der Sprache. Aber sollte nicht in dieser Aehnlichkeit das Bedeutsamste verloren gehen, so musste das eigenthümliche Wesen der Sprache, wie es aus dem geistigen Leben des Menschen hervorgeht, immer den Grundriss bilden, dem jene Analogien die Gesichtspunkte der Ausführung liefern. Diese Auffassung des besondern Wesens und diese Verarbeitung der Analogie in dies Wesen hinein ist eine synthetische und gleichsam künstlerische That. — Was hier in wirklichen Ereignissen der Wissenschaften angedeutet ist, könnte auch an dem oben aus Aristoteles entlehnten Beispiel augenscheinlich gemacht werden. „Der Krieg der Athener mit den Thebanern ist verderblich; denn der Krieg der Thebaner mit den Phociern, ihren Grenznachbarn, brachte Unheil.“ So lautet die Analogie, die in der überzeugenden Macht des einzelnen Falles vor dem Kriege mit den Nachbarn überhaupt und daher auch vor dem Kriege der Athener mit den Thebanern warnt. Die Analogie giebt indessen die Sache nur halb; und der Redner, der dies Beispiel wählt, hat den allgemeinen Gedanken zu einem Bilde zu vollenden, indem er in einsichtiger Verknüpfung der obwaltenden Verhältnisse das Unheil darstellt, das in dem vorliegenden Falle zu erwarten ist.

In einzelnen Untersuchungen lässt sich noch historisch nachweisen, wie die Analogie den Faden bildete, an dessen Hand sie fortschritten. So sind z. B. die Verhältnisse des Gesichtssinnes unter allen Sinnen am feinsten und vollständigsten erforscht. Man kennt die Nachbilder, die subjektiven Gesichtserscheinungen u. s. w. und die Gesetze derselben in grossem Umfang und bis zu einem hohen Grade der Tiefe und Schärfe. Da aber die Sinne in ihrer gemeinsamen Bestimmung, die

die Endpunkte beider Vorgänge entsprechen. Wenn es der Fall ist, so wächst mit jeder verglichenen Folge des vorläufigen Begriffes die Hoffnung, dass sich auch die Anfangspunkte und somit die ganzen Bewegungen decken. Aus der Erscheinung ist der Grund divinirt, und der divinirte Grund wird in die Folgen, die er haben muss, hineingetrieben als in seine eigentlichen Erscheinungen. Ob sich diese mit jenen decken, ist die Probe der Annahme. Eine einzige Incongruenz macht sie schon zweifelhaft, es sei denn, dass die Erscheinungen des realen Grundes nicht richtig beobachtet oder die Erscheinungen des logischen nicht richtig abgeleitet seien.

Eine Hypothese hält sich dadurch, dass sie sich mit denjenigen Begriffen verbindet, die schon sicher dastehen. Wo diese der Annahme widersprechen, erfährt sie einen Angriff und läuft Gefahr; wo sie hingegen in übereinstimmendem Geiste die Ansicht bestätigen, befestigt sie sich durch diesen Rückhalt.

Unsere ganze Begriffswelt bietet das Schauspiel Einer grossen Hypothese. Unsere Vorstellungen messen sich immer an den Erscheinungen. Die erforschten Begriffe stehen fest da; die sich bildenden schweben noch. Die schwebenden suchen Boden zu gewinnen, indem sie sich auf die festen stützen oder an ihnen halten wollen. Da entsteht nun ein Anziehen und Abweisen, je nachdem sie verträglich sind oder unverträglich. Es kann geschehen, dass in diesem Kampfe der fest geglaubte Begriff durch den feindlichen neuen besiegt wird, indem dieser den festen Begriff mit den andern Begriffen und mit den Erscheinungen in Zwiespalt und sich selbst mit ihnen in Einklang zu setzen weiss. Ehe die festen wurzelten, hatten sie denselben Kampf zu bestehen. In dieser Wechselwirkung entsteht und wächst und erhält sich das Reich des erkennenden Geistes. Wer die Wahrheit wie einen fertigen und sicheren Besitz des Geistes ansieht, der geräth wol, wenn er diesen durchgehenden Kampf gewahrt, in skeptische Bedenken. Aber der Geist kennt keine träge Erbschaft; er nennt nur sein,

dieselbe Harmonie des Masses kehrt allenthalben wieder und beleuchtet die verschiedensten Gebiete mit derselben schöpferischen Einheit, mag Plato im Timaeus die Weltseele und die menschliche Seele vergleichen, oder in der Politie den Staat aus dem Individuum oder die Charaktere aus der Verfassung entwerfen, oder in den Bedingungen des Gesichtssinnes die höheren Verhältnisse der gesammten Erkenntniss auffinden.[1] Die Uebersicht der Verwandtschaft, die Plato von der Dialektik fordert, das ansprechende Ebenmass, das die Architektonik des ganzen Gebäudes auszeichnet, ruht auf dem logischen Grunde der Analogie. Aber an Plato lernt man auch eine tiefe Analogie, die in das Wesen der Sache dringt, von einer flachen Vergleichung unterscheiden.

6. Die Analogie für sich allein ist nichts als eine Hypothese oder die vorläufige Grundlage der Betrachtung. Denn es ist nicht nothwendig, dass eine ähnliche Erscheinung einen gleichen Grund habe. Der schwebende Gedanke sucht einen Halt und schlägt erst durch fremde Hülfe Wurzeln.

Die Bewährung aller Hypothese liegt in einer eigenthümlichen Verbindung der Analysis und Synthesis. Der vorläufige Begriff wird synthetisch in seinen Folgen construirt. Mit diesen Folgen, die sich ergeben müssen, wenn der Begriff wahr ist, werden analytisch die Erscheinungen verglichen, denen der Begriff genügen soll. Zwei Vorgänge sollen sich einander decken, der logische, der die Welt geistig wieder erzeugen will, und der reale, der der Erkenntniss als Aufgabe vorliegt. Die Endpunkte des realen Processes treten in den Erscheinungen zu Tage. Der Anfangspunkt des logischen ist vom Gedanken ergriffen. Aus diesem Keime entwickelt der Geist, was er einschliesst, und gewinnt dadurch auch Endpunkte des logischen Processes, und es ist nun das Urtheil möglich, ob sich

[1] Besonders in der letzten Stelle (Staat VI. p. 507 ff. St.) ist die schöne Analogie recht augenscheinlich durchgeführt, und sie spiegelt sich noch in den symmetrischen Schnitten der Erkenntnissgebiete.

7. In Obigem ist die genetische Methode als die letzte und vollendende dargestellt worden. Sie beruht darauf, dass aus den hervorbringenden Gründen der Sache erkannt werde. Sind diese nur die wirkende Ursache, so folgt sie dieser allein; wenn hingegen der Zweck die wirkende Ursache bestimmt, so wird er in demselben Masse der leitende Gedanke der Methode, als er die Entstehung bedingt. In jenem Falle ist das, was im Grunde vorangeht, auch der Wirklichkeit nach früher; in diesem ist zwar der begründende Zweck als mitwirkender Gedanke früher, aber als erreichte Wirklichkeit später und gerade erst Ergebniss. In dem genetischen Verfahren sind also die Gründe der Sache auch die Gründe des Erkennens, und weil jene früher sind, sei es real, wie in der wirkenden Ursache, oder ideal, wie im Zwecke: so sind es auch diese. Das Begründende kann in dieser Methode nicht das Resultat sein, wie etwa in dem zurückschliessenden zergliedernden Verfahren der Analysis.

Gegen diese Ansicht erhebt sich eine wichtige Erklärung Hegels.[1] Im Spekulativen soll überall „das zunächst als Folgendes Gestellte vielmehr das absolute Prius, die Wahrheit dessen sein, durch das es als vermittelt erscheint.“ Die Erscheinung in der wissenschaftlichen Folge wäre hiernach nicht die Folge in der Entwickelung der Sache; sondern die Ordnung kehrte sich gerade um. Der Fall, für den diese Behauptung eingeschärft wird, diene als Beispiel. Aus der Dialektik des subjektiven Geistes entwickelt sich in Hegels System der objektive, zunächst das formelle abstrakte Recht, sodann das Recht des subjektiven Willens, die Moralität, endlich der substantielle Wille, die Sittlichkeit und zwar als Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat. In der Dialektik der Weltgeschichte hebt sich ferner der objektive Geist auf. In dem objektiven Wissen der lebendigen Sittlichkeit streifen sich die Aeusserlichkeiten des Weltgeistes und die Gegensätze der Endlichkeit ab, und

[1] Encyklopaedie §. 563. Anm.

was er erworben hat und behauptet. Diese Arbeit ist sein Stolz und das Gemeingut des Geschlechtes.

Die Form der Hypothese ist die Weise jedes werdenden Begriffes. Wenn die Vorstellungen des Kindes von den Dingen selbst erzogen werden, so verfährt es unbewusst nach demselben Gesetze, nach welchem die reife Wissenschaft einen vorläufigen Begriff festzustellen versucht. Das Kind hat eine Vorstellung des glänzenden Gegenstandes, den man ihm vorhält. Es greift darnach. Es vergreift sich zuerst und versucht nun die Vorstellung zu schärfen und greift von Neuem, bis es ihn erreicht und — wie durch die Folge seiner Vorstellung — der Wahrheit derselben gewiss wird. So wächst der Mensch heran, seine Vorstellungen an dem Erfolge und den Erscheinungen regelnd. Was ihm gewiss ist, steht ihm durch diese Uebereinstimmung fest. Die Wissenschaft verfährt nicht anders, wenn sie statt der blossen der Erscheinung zugekehrten Vorstellung den Begriff des Grundes sucht. Es wachsen dabei nur die Zwischenglieder, und es verkettet und verschlingt sich nur die synthetische That des Geistes.

In der auf diese Weise erzeugten Erkenntniss entsteht zwischen Begriff und Folgen eine organische Wechselwirkung. Der vorläufige Begriff erzeugt die Folgen, und die Folgen bestätigen den Begriff. So durchdringt Ein Leben den ganzen Vorgang.

Wenn nach der ganzen Untersuchung, die wir eben führten, die analytische Methode nur durch die synthetische fortschreitet, die zergliedernde nur durch die erfindende: so steigt die schöpferische Kraft in allen Wissenschaften, und es ist die Demuth der Erfahrungswissenschaften eitel Schein, wenn sie nur durch Beobachtung, nur durch das, was sie treu von aussen aufnehmen, zu entstehen und zu wachsen behaupten. Durch die Wahrnehmung allein blieben sie immerdar nur auf der Fläche der Dinge, sowie sie umgekehrt ohne die Beobachtung nie die Tiefe erreichen würden, aus der sich die weite, glänzende Fläche erhebt.

fällt in einander und ist dasselbe."[1] Mit anderen Worten: die Folge des Begriffs ist gerade der Grund des Dinges. Die Entwickelung der höchsten wissenschaftlichen Methode verhält sich umgekehrt als die Entwickelung der Sache. So wird das genetische Verfahren, in welchem Grund des Erkennens und Grund des Seins zusammengehen, geradezu auf den Kopf gestellt.

Die wissenschaftliche Ordnung und die Ordnung der wirklichen Entstehung verhalten sich freilich umgekehrt, wenn aus den Folgen auf den Grund zurückgeschlossen, wenn aus den Anzeichen der Erscheinungen als blossen Gründen des Erkennens der Grund des Seins entnommen wird. Es bedarf dies kaum der Erklärung. Wenn z. B. aus den Segmenten der Gradmessungen die Gestalt des Erdsphäroids, wenn aus den Trümmern eines Bauwerks seine vorige ganze Gestalt, oder aus den Bruchstücken unserer Weltanschauung das Wesen des Urgrundes entworfen wird: so ist allerdings das Erschlossene, das in der wissenschaftlichen Erscheinung folgt, nach der Ordnung der Sache das schlechthin Frühere. Was die Sache begründet und in der Sache vorangeht, wird in der Erkenntniss als das Begründete gefunden und ist daher das Spätere der Betrachtung. Wir haben oben gezeigt, wie sich ein solches Verfahren noch ergänzen muss. Will vielleicht die Dialektik nichts anderes sein als ein solcher Rückschluss? Dann wäre ihr mühsamer Verlauf, ihre kunstvolle Entfaltung nur eine Geschichte des menschlichen Bewusstseins, indem die zurückliegenden Gründe nach und nach hervorspringen. Wer sie nur dafür hielte, dem wird sie es nicht Dank wissen. Oft genug hat sie es ausgesprochen, dass sie nur zusehe, wie die Sache sich mache. Wo also diese Umkehrung des Früheren und Späteren Statt hat, da will die Dialektik nicht sein; und wo sie sein will, da findet diese gemeine Umkehrung nicht Statt.

Die Dialektik will die Gestalt, die sie geistig entstehen lässt, in ihrer Entstehung begreifen. Wenn die Entstehung nicht

---

[1] Logik III. S. 350.

dies Wissen erhebt sich dadurch zum Wissen des absoluten Geistes und gebiert sich zunächst in der Kunst, sodann in der Religion, bis es sich endlich in der Philosophie befreiet und vollendet. Das ist der Gang der höchsten Methode, der Dialektik; aber der Gang der Sache ist gerade umgekehrt. Die Kunst wird vor allen von der Religion erzeugt und genährt; und die ganze Kunstgeschichte legt dafür das Zeugniss ab. In der „Erscheinung der wissenschaftlichen Folge" bringt indessen umgekehrt der dialektische Geist der Kunst die Religion hervor. Der Staat beruht in seiner Wirklichkeit auf der sittlichen Gesinnung und diese auf der religiösen, und entwickelt sich „aus der Religion."[1] In der dialektischen Methode, die allein im wahrhaften Sinne Methode sein will, ist umgekehrt der Staat ohne Religion, ohne das Bewusstsein des Göttlichen entwickelt und so streng für sich, dass ihm die Kirche völlig fremd ist.[2] Indem aber der Staat vorangeht und die Religion hinterher folgt, soll gerade „in der Natur dieses Ueberganges vom Staat zur Religion" ausgesprochen liegen, dass die Religion „die an und für sich seiende Basis des Staates, die Quelle und Macht sei, welche ihn und seine Verfassung gegründet und hervorgebracht hat," da nämlich die Religion, in der die Einzelnen ihr tiefstes Bewusstsein haben, den Staat durchdringt und gestaltet. Kann man nun den Staat wissenschaftlich verstehen, ohne diesen hervorbringenden Grund verstanden zu haben? Die dialektische Methode fordert dies, und da sie den Staat ohne die Religion (seine Basis) begreift, so sieht sie gerade darin eine Bürgschaft, dass die Religion wirklich seine Basis ist. Diese paradoxe Lehre wird auf die Erscheinung der wissenschaftlichen Folge überhaupt ausgedehnt. Denn, wie wir bereits angaben, im Spekulativen ist „das zunächst als Folgendes Gestellte vielmehr das absolute Prius." „Das rückwärts gehende Begründen des Anfangs und das vorwärts gehende Weiterbestimmen

[1] Encyklopaedie §. 563. S. 511. 2. Ausgabe.
[2] Sie steht nur wie ein Allotrion in einer Anmerkung. Hegels Rechtsphilosophie §. 270.

stehung sei, nur als Clausel betrachten, da sie nicht mehr ist. Wenn man den wirklichen Inhalt dessen, was an jener Stelle als die Basis der Sache zugestanden wird, ins Leben setzt und auf die Auffassung des Staates rückwirken lässt: so offenbart sich die dialektische Entwickelung des Staates als lückenhaft und ungenügend. Entweder beruht der Staat auf der Religion, und dann ist der Staat nicht begriffen. Oder der Staat ist begriffen und dann beruht er nicht auf der Religion, und die Religion kommt hinterher und erscheint höchstens wie der am fertigen Hause angebrachte Zierat. So wenig als die Entwickelung des germanischen Staates ohne das Christenthum verstanden werden kann, so wenig ist die Religion eine dialektische Gestalt, die sich erst durch die Negation des Staates erhebt. Wenn das Begreifen den Begriff ausmacht, so ist die Folge des Begriffs, welche den Staat für sich und die Religion aus dem Staat entwickelt, ein Hysteronproteron der Dialektik. Die Inconsequenz verräth sich selbst. Denn in der Philosophie der Weltgeschichte, die die Rechtsphilosophie schliesst und der Religionsphilosophie vorangeht, ist allenthalben tief und sachgemäss die Substanz der einzelnen Staaten aus ihrer Religion abgeleitet. So erscheint mitten im System die concrete Religion mit ihrer Macht, ehe man durch das System weiss, was die Religion sei, ehe die Methode die Religion erfasst hat. Dieselbe Inconsequenz wiederholt sich in der Kunstphilosophie. Sie geht im dialektischen System der Religion voran.[1] Denn der Kunst soll sich durch das negative Moment die geoffenbarte Religion gegenüberstellen, bis sich beide (durch die Negation des Negativen) in ihre Wahrheit, die Philosophie, aufheben. Aber in der Sache verhält es sich anders. Die Kunst ist in ihrer Grösse und Tiefe von der Andacht der Religion empfangen und geboren und an dem Leben des Cultus gewachsen und gereift. Die Kunst bauet der religiösen Idee Tempel und Kirche, stellt ihr Bild dar und lässt ihre Seele zum Ton und ihren Geist zum

---

[1] Vgl. Encyklopaedie §. 556 ff.

Wort werden. Die verschiedenen Epochen, die verschiedenen Stile werden nur aus den verschiedenen Richtungen der Religion begriffen. Die Aesthetik muss daher, wie sie auch bei Hegel thut, in die folgende Gestalt des Systems, in die geoffenbarte Religion vorgreifen. So wird das Gebäude durchbrochen, um durch eine Oeffnung Licht zu borgen. Wenn in Bezug auf das ganze System, das streng die eine Gestalt aus der anderen begreifen will, ein solches Vorwegnehmen als Inconsequenz erscheint, ist es hingegen die Consequenz der einzelnen Sache und ihr Recht. Der Blick der Sache hat hier richtiger gegriffen, als die künstliche Dialektik.[1]

Was bei der wissenschaftlichen Folge des Staates und der Religion Statt hat, das soll im Spekulativen überhaupt die legitime Ordnung sein. Das zunächst als Folgendes Gestellte soll überall das absolute Prius sein. Dieser Ausdruck ist bei der Stellung des Staates zur Religion dahin erklärt worden, dass der Staat auf der Religion beruhe und sich aus der Religion entwickele. Das Folgende (die Religion) ist ein mitgestaltender Grund des Früheren (des Staates). Dies Verhältniss soll sich auf dem ganzen Gebiete der Dialektik wiederholen. Es steht ihm der unbestimmte Ausdruck zur Seite, das Spätere sei die Wahrheit des Früheren. Wird dies nach dem Bilde verstanden,

[1] In derselben Consequenz ist es geschehen, dass eine Darstellung der Rechtsphilosophie, deren Verfasser ursprünglich von Hegel ausging, das religiöse Moment mitten in den Staat hineinzog und dadurch die ganze dialektische Gliederung zerstörte. Man hat nicht unterlassen, diese Gestaltung als einen Abfall zu bezeichnen. Ein solcher Abfall ist aber nothwendig, sobald man aufhört, sich bei der formalen Distinction jener Anmerkung, die wie eine Schanze des dialektischen Ganges aufgeworfen ist, zu beruhigen, und sobald man anfängt, den lebendigen Stoff, den sie enthält, in das Leben der Gedanken einzuführen. Jene Anmerkung ist in einem Zwiespalt begriffen. Entweder siegt sie mit ihrem Zwecke, dass der Staat wissenschaftlich der Religion vorangehe, und dann tödtet sie ihren übrigen Inhalt. Oder dieser siegt und man sieht ein, dass die Religion die gesinnungsvolle Seele des Staates sei — und dann vernichtet sie ihre eigene Absicht, und man wird nicht mehr an die Möglichkeit glauben, den Staat ohne die Religion zu begreifen, wie das dialektische System unternommen hatte.

stehung sei, nur als Clausel betrachten, da sie nicht mehr ist. Wenn man den wirklichen Inhalt dessen, was an jener Stelle als die Basis der Sache zugestanden wird, ins Leben setzt und auf die Auffassung des Staates rückwirken lässt: so offenbart sich die dialektische Entwickelung des Staates als lückenhaft und ungenügend. Entweder beruht der Staat auf der Religion, und dann ist der Staat nicht begriffen. Oder der Staat ist begriffen und dann beruht er nicht auf der Religion, und die Religion kommt hinterher und erscheint höchstens wie der am fertigen Hause angebrachte Zierat. So wenig als die Entwickelung des germanischen Staates ohne das Christenthum verstanden werden kann, so wenig ist die Religion eine dialektische Gestalt, die sich erst durch die Negation des Staates erhebt. Wenn das Begreifen den Begriff ausmacht, so ist die Folge des Begriffs, welche den Staat für sich und die Religion aus dem Staat entwickelt, ein Hysteronproteron der Dialektik. Die Inconsequenz verräth sich selbst. Denn in der Philosophie der Weltgeschichte, die die Rechtsphilosophie schliesst und der Religionsphilosophie vorangeht, ist allenthalben tief und sachgemäss die Substanz der einzelnen Staaten aus ihrer Religion abgeleitet. So erscheint mitten im System die concrete Religion mit ihrer Macht, ehe man durch das System weiss, was die Religion sei, ehe die Methode die Religion erfasst hat. Dieselbe Inconsequenz wiederholt sich in der Kunstphilosophie. Sie geht im dialektischen System der Religion voran.[1] Denn der Kunst soll sich durch das negative Moment die geoffenbarte Religion gegenüberstellen, bis sich beide (durch die Negation des Negativen) in ihre Wahrheit, die Philosophie, aufheben. Aber in der Sache verhält es sich anders. Die Kunst ist in ihrer Grösse und Tiefe von der Andacht der Religion empfangen und geboren und an dem Leben des Cultus gewachsen und gereift. Die Kunst bauet der religiösen Idee Tempel und Kirche, stellt ihr Bild dar und lässt ihre Seele zum Ton und ihren Geist zum

---

[1] Vgl. Encyklopaedie §. 556 ff.

Wort werden. Die verschiedenen Epochen, die verschiedenen Stile werden nur aus den verschiedenen Richtungen der Religion begriffen. Die Aesthetik muss daher, wie sie auch bei Hegel thut, in die folgende Gestalt des Systems, in die geoffenbarte Religion vorgreifen. So wird das Gebäude durchbrochen, um durch eine Oeffnung Licht zu borgen. Wenn in Bezug auf das ganze System, das streng die eine Gestalt aus der anderen begreifen will, ein solches Vorwegnehmen als Inconsequenz erscheint, ist es hingegen die Consequenz der einzelnen Sache und ihr Recht. Der Blick der Sache hat hier richtiger gegriffen, als die künstliche Dialektik.[1]

Was bei der wissenschaftlichen Folge des Staates und der Religion Statt hat, das soll im Spekulativen überhaupt die legitime Ordnung sein. Das zunächst als Folgendes Gestellte soll überall das absolute Prius sein. Dieser Ausdruck ist bei der Stellung des Staates zur Religion dahin erklärt worden, dass der Staat auf der Religion beruhe und sich aus der Religion entwickele. Das Folgende (die Religion) ist ein mitgestaltender Grund des Früheren (des Staates). Dies Verhältniss soll sich auf dem ganzen Gebiete der Dialektik wiederholen. Es steht ihm der unbestimmte Ausdruck zur Seite, das Spätere sei die Wahrheit des Früheren. Wird dies nach dem Bilde verstanden,

[1] In derselben Consequenz ist es geschehen, dass eine Darstellung der Rechtsphilosophie, deren Verfasser ursprünglich von Hegel ausging, das religiöse Moment mitten in den Staat hineinzog und dadurch die ganze dialektische Gliederung zerstörte. Man hat nicht unterlassen, diese Gestaltung als einen Abfall zu bezeichnen. Ein solcher Abfall ist aber nothwendig, sobald man aufhört, sich bei der formalen Distinction jener Anmerkung, die wie eine Schanze des dialektischen Ganges aufgeworfen ist, zu beruhigen, und sobald man anfängt, den lebendigen Stoff, den sie enthält, in das Leben der Gedanken einzuführen. Jene Anmerkung ist in einem Zwiespalt begriffen. Entweder siegt sie mit ihrem Zwecke, dass der Staat wissenschaftlich der Religion vorangehe, und dann tödtet sie ihren übrigen Inhalt. Oder dieser siegt und man sieht ein, dass die Religion die gesinnungsvolle Seele des Staates sei — und dann vernichtet sie ihre eigene Absicht, und man wird nicht mehr an die Möglichkeit glauben, den Staat ohne die Religion zu begreifen, wie das dialektische System unternommen hatte.

das ursprünglich dieser Redeweise zum Grunde lag, so ist das Spätere die Wahrheit des Früheren, wie die Frucht die Wahrheit der Blüte sei.[1] Dann wäre der Staat die Blüte und die Religion seine Frucht. Aber es soll vielmehr das Spätere die „Basis" sein, worauf das Frühere beruht, die „Quelle," woraus es entspringt. Diese Ansicht lässt sich namentlich in der dialektischen Entwickelung der Natur nicht durchführen. Oder ist etwa der Magnetismus und die Elektricität in der s. g. Physik der totalen Individualität dergestalt die Wahrheit einer frühern Sphäre, z. B. des Falles, dass der Fall auf dem Magnetismus beruht, sich aus dem Magnetismus entwickelt? Oder ist etwa in der Entfaltung des subjektiven Geistes die Einbildungskraft, das Denken dergestalt die Wahrheit der natürlichen Seele, der Empfindung u. s. w., dass jene höheren Stufen die „Basis und Quelle" dieser niederen wären? Und doch müsste sich dies alles und noch viel mehr reimen lassen, wenn sich in der That jene vermeintliche umgekehrte Ordnung der wirklichen Entstehung und wissenschaftlichen Erscheinung über das ganze System erstreckte. Vielmehr hält sich die dialektische Entwickelung von der Mechanik her bis in die Psychologie hinein wenigstens im Grossen und Ganzen an den Entwickelungsgang der Natur. Was daher als ein allgemeines Gesetz des Spekulativen ausgesprochen ist, können wir nach dem Zeugniss der Sache selbst nur für einen besonderen Nothbehelf ansehen, um den plötzlich erscheinenden Zwiespalt zwischen der Folge der Methode und der Folge der Sache zu beschwichtigen. Es fragt sich nur, wie lange sich die Wissenschaft mit einer solchen klug ersonnenen Unterscheidung zufrieden geben kann. Die grössten Kämpfe wissenschaftlicher Fragen hat man im Mittelalter durch Distinctionen zur Ruhe gesprochen, so lange es eben gehen wollte. Mehr als eine Distinction ist in jener Anmerkung auch nicht gegeben. Aber die Sache schlägt durch solche Scheidung durch, und wird an einem so deutlichen Punkte der Wider-

[1] Phänomenologie Vorrede S. 4.

spruch erkannt, so wird man auch bald nicht mehr glauben, dass die gemachte Form der Dialektik die kräftige natürliche Schwinge des Geistes sei.

So bestätigt sich denn durch den Einwurf selbst, was die ganze Untersuchung ergab. Eine Sache wird nur völlig auf dem Wege verstanden, wie sie selbst entsteht. Mag die dialektische Methode fortfahren, die genetische zu verschmähen, die nach ihrer Meinung nur die historische Entwickelung der Objekte darstellt;[1] mag sie noch eine Zeitlang in der Welt den Glauben unterhalten, dass man noch höher hinaus müsse, als aus den wirklichen Gründen der Sache, aus den vollen Bedingungen des Entstehens, also aus dem Ursprung selbst zu erkennen. Sie führt selbst den Gegenbeweis.[2]

Das Ziel bleibt das letzte, das schon Spinoza der Wissenschaft stellte, wenn er verlangte, dass die Verkettung der Begriffe die Verkettung der Natur darstelle. Zwar konnte Spinoza dies mit doppelter Consequenz fordern, da er nur die wirkende Ursache zuliess. Auch beschränkte er die Betrachtung auf die Reihe der „festen und ewigen Dinge" und schloss die veränderlichen aus.[3] Aber was Spinoza in diesen engen Kreis verwies, hat über diesen hinaus eine allgemeinere Bedeutung.

---

[1] Kuno Fischer Logik und Metaphysik. 1852. S. 52. Rosenkranz Wissenschaft der logischen Idee. 1858. 1859. II. S. XI.

[2] S. Bd. I. S. 80. S. 92 f. Anm.

[3] Vgl. Spinoza *de intellectus emendatione opp. ed. Paul.* II. p. 149 ff. „*concatenationem intellectus, quae naturae concatenationem referre debet*" *etc.* „*Sed notandum est me hic per seriem causarum et realium entium non intelligere seriem rerum singularium mutabilium, sed tantummodo seriem rerum fixarum aeternarumque.*"

XX. DER INDIREKTE BEWEIS.

1. Der genetische Beweis weicht von dem Gange des Seienden nicht ab und findet in diesem sein Mass. Der indirekte Beweis, der gerade das, was nicht ist, zur Basis hat, bildet dazu den Gegensatz. Indem jener die Nothwendigkeit werden lässt, stellt dieser sie durch Umgrenzung fest. Es wird gezeigt, dass die Annahme des (contradictorischen) Gegentheils unmöglich sei.

Alles, was ausserhalb eines gesetzten Begriffes fällt, das wird von anderen festen Punkten her zurückgewiesen und vernichtet, so dass dadurch die Grenzen geschlossen werden und nur was darinnen liegt als der allein mögliche Rest überbleibt. Was fällt aber alles ausserhalb eines Begriffes? Ist der Begriff selbst bejahend, so wird ein unendlicher Umkreis des Gegentheils durch die Verneinung bezeichnet. Um die bejahenden Fälle herauszufinden, die darin stecken, bedarf es einer allgemeinen Einsicht, eines grösseren umspannenden Begriffes, der jenseits der blossen Verneinung liegt. Der Scharfsinn des indirekten Beweises zeigt sich weiter darin, dass etwas, was nur gedacht wird (das contradictorische Gegentheil), so in den Zusammenhang des Wirklichen hineingeworfen wird, als ob es wirklich wäre, damit es sich in diesem Zusammenhange halte

oder selbst aufgebe. Da die Basis das ist, was nicht wirklich ist, so fehlt hier die Hülfe der Anschauung. Das ganze Verfahren bleibt innerhalb des Denkens. Während sich der direkte Beweis ruhig und einfach im Indicativ hält, ist der indirekte gleichsam der Kampf des entschiedenen Indicativs gegen den geschmeidigen Conditionalis. Der Sieg ist die Bewährung des Nothwendigen.

In dem indirekten Beweis äussert sich nicht die erzeugende Kraft des Ursprungs eines Begriffes, sondern die Repulsion der Nachbarsätze oder überhaupt des schon Erkannten.

Soll ein verneinendes Urtheil bewiesen werden, so geschieht dies genetisch im indirekten Beweis; denn die Negation ist nichts anderes als die zurücktreibende Kraft des Positiven. Der indirekte Beweis führt auf diese Quelle. Z. B. ein gleichseitiges Dreieck ist nicht rechtwinklig; denn sonst wäre die Summe aller Winkel des Dreiecks gleich drei rechten. Der feste Satz, dass in einem Dreieck die Summe der Winkel gleich zwei rechten ist, widerlegt die Folge und verneint damit den Grund derselben. Im Deutschen führt die Conjunction **sonst** den indirekten Beweis ein.

Da das negative Urtheil indirekt begründet wird, so ist der indirekte Beweis der Beweis der Widerlegung, die mit der Macht des Wirklichen die falsche Voraussetzung besiegt, und namentlich der Beweis der negativen Kritik. Die Widerlegung ruht allenthalben auf indirekten Beweisen. Man nahm z. B. in der Naturwissenschaft vor Olav Römers Entdeckung an, dass das Licht am beleuchteten Körper augenblicklich erscheine. Aber wäre dies der Fall, so würden die Verfinsterungen der Jupiterstrabanten nicht dann, wenn die Sonne zwischen Jupiter und Erde steht, eine Viertelstunde später wahrgenommen werden, als zu der Zeit, wo beide Planeten auf derselben Seite der Sonne sind. In dieser Thatsache wird die Geschwindigkeit des Lichtes beobachtet. Also geschieht die Beleuchtung nicht augenblicklich. — Newton nahm an, dass das Licht dicht bei den Körpern vorbeigehend gebeugt werde wie angezogen vo

ihnen. Fresnel widerlegt ihn. Sein Beweis ist indirekt.[1] „Gehen von den Rändern des beugenden Körpers Anziehungs- oder Abstossungskräfte aus, welche auf die entfernteren Lichttheilchen mit geringerer Energie wirken, als auf die näher vorbeistreifenden: so begreift man wohl, wie in der vorher gleichförmig dichten Masse derselben nun Verdichtungen oder Verdünnungen entstehen. Die aus der sich nicht weit erstreckenden Wirkungssphäre jener Ränder heraustretenden Lichttheilchen müssten aber dann, in einem nach allen Seiten auf sie gleichwirkenden Medium sich bewegend, geradlinig fortschiessen. Jene an dem Rande der Schatten entstehenden abwechselnd hellen und dunkeln Streifen erweisen sich aber, werden sie in verschiedenen Entfernungen vom schattenwerfenden Körper aufgefangen, als hyperbolisch gekrümmt, ein solcher heller Streifen kann also nicht der sichtbare Weg derselben Lichttheilchen sein.“ Was hier widerlegt werden soll und sich am Ende als nicht wirklich ergiebt, wird im Anfang als wahr angenommen. Aus dieser Annahme folgt nach den mitwirkenden Bedingungen, sobald eine gewisse Entfernung eintritt, geradlinige Bewegung. Die Thatsache zeigt aber hyperbolische Krümmung. Diese Wirklichkeit schlägt die blosse Annahme. Es ergiebt sich daher (*modo tollente*) das negative Urtheil, dass jene sogenannten Beugungserscheinungen nicht durch anziehende oder abstossende Kräfte entstehen. — Was hier in Beispielen der Naturwissenschaft erscheint, zeigt sich ebenso durch die Gebiete der Sprachwissenschaft und der Geschichte hindurch. Z. B. der cimonische Frieden ist nicht geschlossen; denn wäre er es, so könnte Thucydides davon nicht schweigen, so hätte Cimon nicht unmittelbar darauf seine Einfälle in den thracischen Chersonnes unternehmen können u. s. w. Solche Thatsachen stossen die

---

[1] Dove die neuere Farbenlehre mit anderen chromatischen Theorien verglichen 1838. S. 3. Vgl. ein anderes Beispiel in derselben Schrift S. 10, Brewsters Beweis, dass die Farben des prismatischen Sonnenbildes nicht homogen sind. Was als Positives zu diesem indirekten Beweis hinzugefügt ist, das ist logisch betrachtet nur Hypothese.

Annahme des Friedens um, und die verneinende Behauptung zieht aus diesen positiven Gründen ihre Kraft.

In allen diesen Fällen ist das positive Gegentheil des rein negativen Urtheils derjenige Punkt, der eine ganze Gedankenreihe erregt, um mit dieser zu herrschen oder zu fallen. Wenn die Behauptung richtig ist, so kann sie das nebenliegende Richtige in sich aufnehmen oder sich doch mit ihm vertragen. Wenn sie unrichtig ist, wird sie sich entweder in ihren Folgen selbst vernichten oder von andern Erkenntnissen her vernichtet werden. Immer ist die Consequenz der Begriffe die Macht des indirekten Beweises. Man sieht es auf eine lehrreiche Weise in der Widerlegung von Theorien. Die nachbildende Bewegung belebt das vermeintliche Princip nach allen Seiten. Dadurch entsteht eine in sich folgerechte Gedankenwelt, die nun Vergleichungspunkte darbietet, um an Thatsachen gemessen zu werden. Ohne eine solche Entwickelung versteckt sich der Irrthum und ist unnehmbar, wie ein einzelner Punkt, der sich in sich selbst verbirgt. Indem aber das Falsche aus dem Wahren (aus den causalen Zusammenhängen der Consequenz) Nahrung zieht, wächst es und offenbart sich nun als Schein. Isolirt behauptet sich der Irrthum; aber er vernichtet sich, sobald er nach allen Seiten hin in Beziehung tritt. Denn das Wahre hemmt ihn zunächst, bis es ihn so umklammert, dass er erstickt. Man sieht es in der Geschichte der Hypothesen. Wer zuerst einen erklärenden Gedanken aufstellt, giebt ihm in sich Halt und Wurzel und gewahrt gewöhnlich nur das Factische, das ihn unterstützt. Wer ihn widerlegt, hebt diese glückliche, selbstgewisse Beschränktheit auf. Die Kunst der Kritik besteht theils darin, die nothwendigen Folgen des angenommenen Gedankens bis zur Unmöglichkeit hervorzutreiben, theils darin, die in der Erkenntniss feststehenden Punkte und deren Folgen gegen die Voraussetzung zu richten. Wir bewundern darin die Grösse des kaltblütigen, eindringenden Scharfsinns, dass der Keim des fremden Gedankens nach allen Seiten befruchtet wird, damit er sein missgestaltetes We-

sen verrathe. Der Grundtypus ist darin immer der indirekte Beweis, der gerade von dem Gegentheil dessen, was für wahr erkannt wird, ausgeht.

In den philosophischen Untersuchungen der Meister finden sich manche lehrreiche Beispiele. Wir erinnern etwa an Plato im Theaetet.[1] Dort bekämpft er den Protagoras, der da behauptet, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei. Theils entwickelt er die Gründe des Gedankens in voller Consequenz dahin, dass darnach eigentlich nicht nur der Mensch, sondern ebenso jedes Thier (das Schwein oder der Affe) das Mass der Dinge sei. Theils richtet er die feststehenden Thatsachen des Erkennens, die über die blosse Wahrnehmung hinausgehen wie die Begriffe des Allgemeinen, des Nützlichen, die Thätigkeiten des Erinnerns, Verstehens u. s. w. gegen die Behauptung und lässt diese daran ohnmächtig zerschellen. Wir erinnern ferner an die Weise, wie Plato im Philebus widerlegt,[2] dass die Lust das höchste Gut sei. Zuerst nimmt er es an. Indem er aber den Begriff des höchsten Gutes, das sich selbst genug ist, und der bedürftigen Lust schärft, stossen sie sich von einander ab, und die Lust ist nicht das höchste Gut. Wir erinnern an Aristoteles Polemik gegen Plato's Ideen,[3] und an die Kritik, welche Aristoteles an den früheren Ansichten über das Wesen der Seele übt.[4] Indem er sie in ihrer Consequenz gewähren lässt, aber ihnen auch keine Consequenz schenkt, verderben sie sich selbst. Es gehört nicht hieher, was sonst Hegel an Aristoteles kritischer Kunst bedeutsam hervorgehoben hat, dass Aristoteles gerade im Negativen das künftige Positive, gerade in den Widersprüchen gegen das Unhaltbare die künftige Ausgleichung des Richtigen vorzubereiten weiss. Unter den Neueren erwähnen wir beispielsweise des Verfahrens, wie Leibniz Locke's empirische Ansicht widerlegt[5] oder wie Kant das ethi-

---

[1] p. 161 ff. *Steph.* [2] Vgl. besonders p. 20 B f. und p. 60 A.
[3] Z. B. *Metaphys.* I. 6 f. [4] Ueber die Seele I. 3 ff.
[5] In den *nouveaux essais sur l'entendement humain.*

sche Princip der eigenen Glückseligkeit bekämpft.[1] In den einzelnen Wissenschaften ist der Weg der Widerlegung derselbe, der allgemeine Gang des indirekten Beweises.

2. Hiernach ist der indirekte Beweis der eigentliche Beweis der Verneinung; doch kann er in Verbindung mit einem disjunktiven Urtheil, das die möglichen Fälle neben einander stellt, eine Bejahung begründen. Die disjunktiven Glieder schliessen sich einander aus; wenn das eine ist, sind die anderen nicht; und wenn die anderen bis auf eins dem Subjekt der allgemeinen Sphäre nicht zukommen, so gehört ihm das Eine als Prädikat. In diesem Verfahren ist die strenge und vollständige Eintheilung der möglichen Fälle nothwendig, aber oft äusserst schwierig. Der indirekte Beweis ergiebt nicht an und für sich die Erkenntniss der Bejahung, sondern wirkt nur als Glied in einem grössern methodischen Ganzen.

Aristoteles hat sich dieses Verfahrens öfters bedient und zeigt darin ebenso den umfassenden Blick im Entwurf der möglichen Fälle als den eindringenden Scharfsinn in dem indirekten Beweis, durch den das im Allgemeinen Mögliche für das Besondere zum Unmöglichen wird. Die formalen Gesetze des Syllogismus hat er z. B. bis in die einzelnen Modi der Figuren auf dem Wege dieser Methode gefunden.[2] Zunächst entwirft er nach dem innern Verhältniss der drei Termini die drei Schlussfiguren.[3] In den einzelnen Figuren combinirt er die möglichen Fälle, wie sich in den Prämissen des Schlusses das allgemein bejahende, das allgemein verneinende, besonders bejahende und besonders verneinende Urtheil verschlingen können. Diese 16 Fälle, die sich durch eine solche äusserliche Aufzählung der Möglichkeiten ergeben, behandelt er in der ersten Figur alle und mit besonderem Fleisse.[4] Die gültigen Fälle

[1] In der Kritik der praktischen Vernunft. 1788. S. 61. Werke. VIII. S. 147 ff. [2] Vgl. besonders *analyt. priora* I. c. 4—6.

[3] Ueber die Nothwendigkeit dieser Eintheilung in Aristoteles Sinne s. oben Abschnitt XVIII. der Schluss. Bd. II. S. 308 ff.

[4] *Analyt. pr.* I. 4.

der ersten Figur beweist er direkt und direkt meistens auch die gültigen Fälle der übrigen Figuren durch Reduction auf die erste. Die ungültigen schafft er durch einen indirekten Beweis fort.[1] So begrenzen hier die indirekten Beweise, während die direkten erzeugen. Indem sich beide vereinigen, erhebt sich der streng geschlossene Grundriss der Syllogistik.[2] Wo noch nicht genetisch entwickelt werden kann, da führt öfter ein solches indirektes Verfahren im Dienste einer allgemeinen Eintheilung der Möglichkeiten zum Ziele. Es gehört hierher namentlich die sogenannte Exhaustionsmethode der alten Geometer. Es wird indirekt bewiesen, dass eine Grösse weder kleiner noch grösser sei als eine andere. Mithin, schliesst man, muss sie ihr gleich sein, indem nur noch diese dritte Möglichkeit eines Verhältnisses übrig ist.[3] Der einfache Eintheilungsgrund des disjunktiven Urtheils, der in diesen Fällen vorliegt, giebt hier eine übersichtliche Klarheit. Man begnügt sich mit einer solchen Nothwendigkeit der Begrenzung, wo eine innere Entwickelung noch nicht möglich ist. So pflegen wir, wenn wir über die Möglichkeiten und Zwecke der Zukunft berathschlagen, einen solchen Gang zu gehen.[4] Und selbst in den Zweckurtheilen,

---

[1] Der indirekte Beweis schreitet so vor. In den ungültigen Fällen, z. B. in 12 der ersten Figur, müsste sich, sollte sich Wahres ergeben, nach Massgabe bestimmter Beispiele bald Bejahung, bald Verneinung schliessen lassen (τὸ ὑπάρχειν und τὸ μὴ ὑπάρχειν). Diese Zweideutigkeit, die an einzelnen Beispielen gezeigt wird, ist der indirekte Beweis der Unzulässigkeit.

[2] Einen ähnlichen Gang zeigen die Begriffsbestimmungen *eth. Nic.* II. 4. *phys.* IV. 4. ff. An der ersten Stelle wird gefragt, was die Tugend psychologisch sei, an der letzten, was der Raum. Das Resultat überzeugt jedoch an diesen Stellen nicht, weil die Eintheilung der Begriffe, die möglicher Weise in Betracht kommen, nicht abgeleitet, sondern nur wie mit einem Griff aufgenommen ist.

[3] Vgl. Montucla *histoire des mathématiques. Paris an.* 7. *tom.* I. p. 282. Archimedes bewies auf diesem Wege zwei Sätze: 1) Der Cirkel ist gleich dem Rechteck aus dem Halbmesser und der Hälfte des Umkreises; 2) in dem Buche *de conoidibus et sphaeroidibus:* Das parabolische Konoid ist der Hälfte des Cylinders von gleicher Grundfläche und Höhe gleich.

[4] Vgl. z. B. Aristot. *eth. Nicom.* III. 5.

durch welche die Natur im Organischen geleitet zu sein scheint, möchten wir ein ähnliches ausschliessendes Verfahren erkennen.[1] Wo wir einen verborgenen inneren Grund errathen wollen, da suchen wir solche allgemeine Gesichtspunkte von Möglichkeiten, um mit ihnen zu experimentiren und dadurch indirekt das Gesuchte zu finden. Wenn nun auf diese Weise die Erkenntniss des Unmöglichen die unbezwingliche Grenze des Wirklichen bildet, so ist für die Sache zwar ein Grund des Erkennens, aber noch nicht der innere Grund der Entstehung gefunden.

3. In dem eben bezeichneten Verfahren wird durch die Vereinigung der vollständigen Disjunktion und des indirekten Beweises die Erkenntniss an einen bestimmten Ort gewiesen und in diesem befestigt. Es genügt darin kein disjunktives Urtheil, das sich nur contradictorisch in eine Bejahung und deren reine Verneinung (A und nicht-A) gliedert. Denn die reine Verneinung (nicht-A) kann als solche nicht Basis einer Entwickelung sein. Sie ist völlig unbestimmt und enthält eine weite Möglichkeit, die erst in die positiven Fälle übersetzt werden muss.

Wenn das aus der allgemeinen Einsicht entstandene disjunktive Urtheil fehlt, das sich die indirekten Beweise als Glieder unterordnet: so steht das Verfahren auf halbem Wege. Dann liefert der indirekte Beweis nur negative Ergebnisse. Mit jeder Verneinung, die wir gewinnen, sind wir zwar der Bejahung näher geführt. Aber ob wir alle Möglichkeiten erschöpft, ob wir nun das Wirkliche ergriffen haben, wird uns nicht verbürgt.

Die empirischen Theorien stehen nothwendig auf einem solchen Standpunkte. Sie bringen es bis zur Negation einer Ansicht vermittelst des aus den Folgen fliessenden indirekten Beweises; aber indem sie diese alte Möglichkeit fahren lassen, ergreifen sie nur eine neue. Ob es nicht noch andere gebe,

[1] S. oben die Beispiele Bd. II. S. 3.

steht nicht fest; denn es fehlt der geschlossene Kreis des aus dem höhern Allgemeinen hervorgehenden disjunktiven Urtheils. Da nach der Natur der Erfahrung auch der genetische Beweis des Richtigen fehlt, so vertritt wiederum nur die consequente Ausbildung der Theorie und die Uebereinstimmung derselben mit den festen Punkten der Erkenntniss den positiven Beweis. Was ist aber Uebereinstimmung mit den festen Punkten? Dieser Punkte sind verhältnissmässig wenige, und die Uebereinstimmung bedeutet nur, dass diese wenigen sie nicht widerlegen und kein indirekter Beweis gegen sie spricht. So bestätigt sich die Hypothese in ihren Folgen; aber die Bestätigung ist immer nur bedingt. Denn jene Hypothesen sind nur zufällige Griffe, da das ordnende Allgemeine fehlt. Der Kampf der Theorien ist nichts als ein indirekter Beweis, aber noch ohne jenes umfassende Ganze, das den Zufall der Möglichkeiten ausschliesst. Je weniger daher noch eine empirische Wissenschaft durchgearbeitet ist, je weniger es ihr noch gelungen ist, sich an ein höheres Allgemeines anzulehnen, desto mehr sind noch die Hypothesen der Erklärung durch ein blosses Zutreffen und Hintasten bestimmt. Indessen in dem Widerspruch mit dem Festen und Sichern vernichtet sich das Falsche und Unsichere. Der Widerspruch erscheint hier als der Stachel, der den erkennenden Geist aus dem Nächsten und Oberflächlichen in die Tiefe der Wahrheit treibt. Darin liegt seine grosse Bedeutung.

Sehen wir auf die Form dieses Vorganges, so geht es dem mündigen Geist der Wissenschaft auf den Wegen seiner Forschung nicht anders, als jedem Kinde, dessen Sinne und Vorstellungen von den umgebenden Gegenständen erzogen werden. Wenn z. B. das Kind durch das Bild des Gesichtes veranlasst mit der Hand zugreift, aber den Gegenstand verfehlt, wenn es nach dem Gehör einen Sprachlaut bildet, aber nicht verstanden wird, oder wenn auf andere Weise die Dinge seinen Vorstellungen nicht antworten: so findet es sich durch diesen indirekten Beweis widerlegt; es giebt gleichsam seine Hypothese auf und versucht eine neue, bis es sich im Einklang mit dem Leben weiss.

So wiederholt sich im Grossen das Kleine und im Kleinen das Grosse, und wie die höchsten Rechnungen nur ein gesteigertes Zählen sind, so ist die besonnene Methode nur eine Steigerung des unbewussten und frühesten Denkens. Allenthalben zeigt sich dem tiefer Dringenden die Einheit.

4. Der indirekte Beweis hat, wie schon Aristoteles zeigt, geringeren wissenschaftlichen Werth, als der direkte. Will er etwas Positives darthun, so geht er durch eine doppelte Negation durch und kommt durch die Negation der Negation zu Stande. Denn indem das contradictorische Gegentheil durch die Verneinung bestimmt ist, wird diese Verneinung durch die Folgen aufgehoben. Das vorläufig angenommene Nicht-A, sei es auch dass sich dieses in die Fälle α, β, γ zerlege, wird in der Consequenz, die sich als unmöglich zeigt, aufgehoben, und dadurch das positive A hergestellt. Das Unmögliche ergiebt sich durch den Widerstoss gegen bereits erkannte Sätze. Der indirekte Beweis öffnet daher keine Einsicht in die inneren Gründe der Sache und ist eigentlich nur da möglich, wo schon Sätze als bewiesen dastehen. Die Kraft liegt in der abstossenden Gewalt (in der Repulsion) dieser Sätze, also ausserhalb der zu beweisenden Sache, ausserhalb ihres schöpferischen Vorganges.

Solche feste Punkte, die die Bedingung des indirekten Beweises sind, bilden sich erst innerhalb des Systems. Wie geschieht es aber dennoch, dass gerade die Principien der Systeme, von denen alle Festigkeit abhängt, meistens einem indirekten Beweise anheim fallen?

Dass dies wirklich geschieht, kann man leicht beobachten. Schon Aristoteles bemerkt, dass sich das logische Princip der Identität und des Widerspruches nur indirekt beweisen lasse.[1] Die vielen Beweise, die namentlich in den Principien von Aristoteles[2] bis Hegel[3] auf die Unmöglichkeit eines Verlaufs in's

[1] Wenigstens läuft das *ἐλεγκτικῶς ἀποδεικνύναι* auf einen, wenn auch nur subjektiv geführten, indirekten Beweis hinaus. *Metaphys.* IV. (Γ) 4.

[2] Vgl. *metaphys.* α. 2.

[3] S. oben Bd. I. S. 64 ff.

Unendliche gehen, sind indirekt. Bei Spinoza[1] sind die Beweise der ersten das System beherrschenden Sätze indirekt, falls sie nicht in den Definitionen stillschweigend vorausgesetzt sind. Das Fundament der leibnizischen Monadologie ist indirekt begründet.[2] Wenn Kant[3] die Materie nach ihrem Grundbegriffe der räumlichen Erfüllung in ein Gleichgewicht der Anziehung und Abstossung setzt, so ist der Beweis indirekt; denn die abstossende Kraft allein würde die Materie ins Unendliche zerstreuen, die anziehende allein in einen mathematischen Punkt zusammenziehen. In beiden Fällen wäre die Materie vernichtet und kein Raum erfüllt. Wer die Aufstellung der Principien untersucht, wird sich diese Beispiele leicht vermehren.[4]

Die Sache ist in sich selbst gegründet. Principien können als solche nicht genetisch entwickelt werden; denn sonst wären sie keine Principien und hätten vielmehr einen fremden Anfang. Sie sind daher nur durch einen Erkenntnissgrund — im Gegensatze des Sachgrundes — darzuthun. Alle blosse Erkenntnissgründe laufen auf einen indirekten Beweis hinaus. Hier fragt sich nun, welcher Punkt als der feste erscheine, durch dessen Widerstoss das contradictorische Gegentheil aufgehoben wird. Die Unmöglichkeit des Gegentheils ist die Nothwendigkeit der Principien. Aber es ist oben gezeigt worden,[5] dass in diesem negativen Ausdruck ein positiver Punkt steckt, von dessen Kraft die Verneinung ausgeht. Je nachdem dieser feste Punkt nur eine vereinzelte Wahrnehmung oder eine allgemeine

---

[1] Vgl. z. B. *eth.* I. 5. *Omnis substantia est necessario infinita.*

[2] Nachdem Leibniz die Monade in ihrer starren unveräusserlichen Einheit gewissermassen als den letzten Punkt der Natur gefasst hat (*monas non est nisi substantia simplex*): nimmt er ohne Weiteres — nur durch eine indirekte Ueberlegung — die Vielheit der Eigenschaften in dieselben auf. *Opus tamen est, ut monades habeant aliquas qualitates; alias nec entia forent. Princip. philos.* §. 8.

[3] S. oben Bd. I. S. 251 ff.

[4] S. z. B. oben Bd. I. S. 136 ff. Bd. II. S. 70 f.

[5] S. oben Abschnitt XIII. modale Kategorien Bd. II. S. 176 ff.

Erscheinung ist, je nachdem er tiefer oder minder bedeutsam gefasst wird: besitzt er mehr oder weniger die zwingende Gewalt, die dazu erfordert wird, um allen Einspruch gegen das erhobene Princip niederzuschlagen. Für das unbedingte Princip — für Gott — ist nicht ein Einzelnes, sondern das Weltall dieser indirekte Beweis.

Auf diese Weise stuft sich die Anwendung des indirekten Beweises ab. Zunächst und eigentlich begründet er negative Urtheile, sodann dient er in der disjunktiven Methode, um durch Ausschluss des Unzulässigen das Positive zu finden, endlich kehrt er als Nothhülfe in der Erkenntniss der Principien wieder.

XXI. DAS SYSTEM.

1. Die verschiedenen Weisen der Begründung sind dargestellt worden. Wir haben darauf aufmerksam gemacht, wie sie einander fordern und im lebendigen Akte des Erkennens zusammenwirken.[1] Ein Beispiel mag diese Einheit erläutern, die zugleich zu einer grösseren logischen Gestalt überleitet.

Alles Verständniss ist Interpretation, sei es des gesprochenen Wortes oder der sinnvollen Erscheinungen selbst. Der innere Vorgang hat in beiden Fällen grosse Verwandtschaft. Wir vergegenwärtigen uns daher den Gang des Geistes in der philologischen Erklärung, um in dieser leichter zu beobachtenden Thätigkeit die verwickeltere wiederzufinden; und wir werden die Einheit der Methoden erkennen, wenn wir z. B. im Einzel-

[1] In den „Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik" 2. Aufl. 1861 hat der Vf. Beispiele aus den verschiedensten Disciplinen gegeben, und in dem „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik" hat er einen ganzen Abschnitt (§§. 71—82) darauf verwandt, die Logik des Rechts in seiner Entstehung und Anwendung nach den verschiedenen Methoden, die sich darin verschlingen, darzustellen. Es ist wichtig, die abstrakte Logik nicht im Abstrakten zu halten oder in gemachten Beispielen zu entkräften, sondern in die wirklichen Wissenschaften zu verfolgen und dort in der vollen Bedeutung anzuschauen. Dazu mögen die genannten Schriften in Uebereinstimmung mit den „logischen Untersuchungen" anleiten.

nen beobachten, welche Wendungen unser Denken stillschweigend macht, um eine schwierige und dunkle Stelle eines alten Klassikers zu verstehen.

Das Verfahren ist dabei in seiner ganzen Richtung analytisch. Aus dem geschriebenen Worte als der sichtbaren Erscheinung soll der hervorbringende Grund, der Gedanke, gefunden werden. Indem wir aber diese Aufgabe lösen, verfahren wir sogleich synthetisch. Denn wir verstehen die einzelne Stelle, indem wir fortlesen, durch die lebendige Nachbildung des Ganzen. Wir stehen daher schon, wenn uns etwa eine Stelle als schwierig erscheint, mitten in dem hervortreibenden Grunde des Gedankens. Wir stossen gerade an, weil das analytische Verfahren, das aus den Zeichen den Sinn gleichsam sammelt, mit dem synthetischen, das von dem Ganzen her jeden durch die Analysis entstehenden Theil beleuchtet, in Widerspruch geräth. Der neue Theil will sich nicht in das gewonnene Bild des Ganzen fügen, und die Gewalt der Einheit, in der alles Verständniss geschieht, weist ihn als fremdartig zurück. Sogleich wird die bisherige Synthesis problematisch, und es fragt sich, ist der neue Theil oder das alte Ganze, oder sind beide unrichtig genommen und wie lassen sie sich vereinigen? Die Mittel, die wir in einer solchen Frage anwenden, sind zunächst analytisch. Wir construiren etwa die Stelle nach den Wortformen, die uns wie Erkenntnissgründe einen Rückschluss erlauben. Nun wird ein Sinn herausgebracht. Ist es der rechte? Der Zusammenhang der ganzen Stelle, also die Synthesis, ist die Probe dieses analytischen Ergebnisses. Die versuchte Erklärung ist vielleicht falsch. Die Widerlegung erscheint dann in einem indirekten Beweise. Denn gäbe jene Ansicht, schliessen wir, den richtigen Sinn, so wäre dies und das im Ganzen oder Einzelnen ungereimt. Der Zusammenhang leistet jenen Widerstand, von dem ein indirekter Beweis überhaupt ausgeht. Die Erklärung wird aufgegeben; eine neue wird versucht, bis das analytische Verfahren, das sich auf die grammatischen Verhältnisse stützt, und das synthetische, das aus dem Ganzen heraus dem innern

Gedanken nachschafft, sich einander gegenseitig bestätigen. Die innere Genesis des Gedankens, die sich mit Nothwendigkeit in die gegebene Form kleidet, ist der direkte Beweis. In dem ganzen Vorgange ist der Blick auf das Individuelle gerichtet, und daher verschwindet leicht für die Beobachtung der Syllogismus, der aus dem faktisch Allgemeinen das Einzelne ableitet. Aber er ist stillschweigend vorhanden. Wenn z. B. in dem Verlauf eine allgemeine grammatische Regel angewandt, oder wenn im indirekten Beweis aus einem Allgemeinen argumentirt wird: so geschieht es durch die rasche Verknüpfung eines Syllogismus der ersten Figur. Die ausschliessende Widerlegung endet meistens in einem Schluss der zweiten Figur. Die Induction ist als Hülfsmacht thätig, indem sie etwa eine lexicalische Bedeutung feststellt, die für das Verständniss versucht wird.

In der raschen Wechselsprache der Gedanken unterscheiden wir diese verschiedenen Richtungen der Methode nicht. Wenn wir aber darauf merken, so bewundern wir unser eigenes Weber-Meisterstück:

„Wo Ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein herüber hinüber schiessen,
Die Fäden ungesehen fliessen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt."

Wir denken in ähnlicher Weise, wie wir uns bewegen. In einem Nu bewegen wir das freie Spiel der Hand. Wie viele Muskeln wirken dazu nicht in einer Einheit zusammen! Wenn der Physiolog uns ihre verschlungene Thätigkeit zeigt, so bewundern wir den Organismus. Die Formen des Denkens wirken geistig, wie leiblich die Muskeln. Wir üben beide, ohne sie zu sehen und zu kennen.

Das Verständniss einer schwierigen Stelle, wie wir es eben zergliederten, ist gleichsam ein Musterbild alles Erkennens. Wenn überhaupt die Nachbildung der Sache aus dem Ganzen (die Synthesis) in die Formen der Erscheinungen (die Erkenntnissgründe der Analysis) dergestalt hineinwächst, dass sich beide einander bejahen und bezeugen: so wird erreicht, was

erreicht werden kann. Es ist nur die Aufgabe des Menschengeistes, dass er auf gleiche Weise die Welt als ein Ganzes verstehe.

2. In dem vorangehenden Beispiel, das den Knoten darstellt, zu dem sich die Methoden zusammenschürzen, tritt von Neuem hervor, dass der Geist auf eine Einheit des Ganzen der Erkenntniss gerichtet ist. Diese Einheit des Ganzen ist allenthalben die stille Voraussetzung. Alle Erkenntnisse wollen um ein Centrum gravitiren. Das Entlegene soll nicht zerfallen und das Nahe nicht zusammenschwinden. Die Einheit ist nicht bloss Abwesenheit des Widerspruchs, welche zunächst im indirekten Beweise gefordert wird, sondern Gemeinschaft des Denkens und Seins, aus der allein die geistige Nothwendigkeit ihr ewiges Band webt.

Das System stellt diese grosse Einheit dar und ist gleichsam nur Ein erweitertes Urtheil.

Denken und Sein entspricht sich auch hier. Der Begriff wurde im Urtheil lebendig, wie die Substanz in der Thätigkeit. Der Grund ergoss sich in seine Folgen, wie die Ursache in ihre Wirkung. Der Zusammenhang der Begriffe und Urtheile bildet das System, wie der Zusammenhang der Substanzen und Thätigkeiten die Welt bildet.

Die logische Einheit, die der metaphysischen entspricht, ist oben behandelt worden. Die Nachbildung zeigt sich hier nur in einem grössern Massstab.

Wir unterscheiden ein System der Anordnung und ein System der Entwickelung. Beide beherrschen eine Vielheit der Erkenntnisse durch die Einheit. In dem einen waltet die Uebersicht der Eintheilung, in dem andern die lebendige Erzeugung eines Princips. In jenem werden fertige Substanzen nach ihrer Verwandtschaft zusammengestellt, in diesem entstehen sie aus ihren Gründen.

Die Herrschaft eines Eintheilungsgrundes bestimmt das System der Anordnung; die genetische Methode, wenn sie sich vollendet, bringt das System der Entwickelung hervor. Jenes

soll eine Vorstufe von diesem sein, und nur dieses ist im vorzüglichen Sinne System.

Wenn zuerst durch eine Ansicht vom Standpunkt des Beschauers her auf eine Masse von Vorstellungen ein Lichtblick fällt, und sich diese nun in einem — wenn auch noch subjektiven — Grundgedanken verknüpfen, wenn dann die Theorie weiter in die Erklärung der Sache vordringt: so vollenden sich diese Versuche im System.

Das System will in seiner Entwickelung ein sich entwickelndes Gebiet von Erscheinungen decken und sucht das unabhängige Ganze.

Die einzelnen Systeme der Wissenschaften sind selbst nur Glieder eines grossen Systems. Sie verwachsen in einander, indem sie aus einander Nahrung ziehen. Wenn sich diese abhängigen Glieder zu Einem Organismus zusammenschliessen, der sich selbst verwirklicht: so entsteht das Bild des grossen Systems, das das geistige Gegenbild der Welt sein will.

3. Es liegt in der Natur jener grundlegenden Wissenschaft, welche wir Eingangs bezeichneten[1] und in unseren Untersuchungen verfolgten, dass sie, die logischen und metaphysischen Principien aufsuchend, die Grundzüge für die Gliederung des Systems der Wissenschaften gewinne. Wir versuchen daher in einem Blick auf die Ergebnisse die Linien zu markiren, welche den Aufriss bilden.

Wir legten auf den Begriff der Stufen, auf einen solchen Fortschritt ein Gewicht, in welchem nicht bloss das Frühere methodisch und real das Folgende vorbereitet, wie das Einfache das Zusammengesetzte, sondern auch das Frühere, gemessen an dem Zweck des Ganzen, als das Niedere erscheint, ohne welches wir jedoch das Höhere nicht erreichen. Ein solches Verhältniss sahen wir insbesondere in jenen beiden Gruppen von Principien, welche sich als wirkende Ursache und Zweck unterschieden. Die Stufen erheben sich und in der Entwicke-

---

[1] Band I. S. 3 ff.

lung sehen wir das Niedere zum Höheren streben, und das Höhere, selbst zu einer Zeit, da es äusserlich noch nicht da ist, das Niedere ziehen oder es sich zum Organ bereiten. In demselben Sinne bilden die Wissenschaften Stufen der Erkenntniss. Wir schliessen uns, um sie darzustellen, an die Fragen an, in welchen wir anfangs die Motive zur Logik und Metaphysik erblickten; und es wird dabei deutlich werden, ob und wie weit wir sie vor Augen hatten. Diese Fragen liessen sich in zwei Ausdrücke fassen, welche im Grunde dasselbe wollen. Allgemein genommen lauteten sie so: wie ist überhaupt Wissenschaft möglich, und wie bringt der Geist Nothwendigkeit hervor? Diese allgemeinen Fragen gliederten sich von selbst durch die sich absetzenden und abstufenden Principien in die besonderen darunter begriffenen.

Durch die geforderte elementare Vermittelung des Denkens und Seins, welche sich als constructive Bewegung ergab, wurde die Grundlage gewonnen. Indem sich mit den Gebilden der entwerfenden Bewegung die Möglichkeit ergab, *a priori* anzuschauen, d. h. vor der Erfahrung und die Erfahrung bedingend, beantwortete sich die Frage: wie ist mathematische Erkenntniss möglich? Die logische That, auf diesem Gebiet im Menschengeschlecht consequent wachsend, erklärte sich durch den Besitz eines realen Princips; denn die constructive Bewegung, Figuren und Zahlen erzeugend, muss als ein solches bezeichnet werden. Ohne ein reales Princip im Ursprung bliebe die reine Erkenntniss leer. In demselben Akt sehen wir die mathematische Nothwendigkeit entstehen. Wenn in aller Nothwendigkeit, wie sich in der Untersuchung der modalen Kategorien ergab,[1] Subjektives und Objektives übereinstimmt, so stellt sich dies Verhältniss in der reinen Mathematik so, dass aus der eigenen Thätigkeit und ihrer innern Bestimmung das Gesetz der Sache fliesst. Die mathematische Erkenntniss ist die durchschaute Consequenz einer eigenen erzeugenden That.

[1] S. oben Bd. II. S. 176 ff.

Aus der Construction und Determination entspringt das Mannigfaltige in der Einheit; und weil dieser Ursprung erkannt wird, ist es möglich, das gegebene Mannigfaltige auf das Gesetz des Ursprungs zurückzuführen und die Consequenz in der Wechselwirkung der entstandenen Gebilde zu verfolgen. Es handelt sich nur darum aufzufinden, was in der erzeugenden That mit gesetzt ist; und darauf richtet sich der mathematische Scharfsinn in der Erkenntniss der Gesetze. In dem Beispiel Kants, 7 + 5 = 12, zählen wir zusammen, setzen wir ab, haben wir die dekadische Ordnung gestiftet. Das Beispiel der mathematischen Nothwendigkeit, 2 × 2 = 4 (wir sagen, etwas sei so gewiss, als 2 mal 2 4 ist), leuchtet jedem ein, weil es die eigene That ist. Einmal gesetzt ergiebt es durch Beziehungen, die es aufnimmt, anderes Nothwendiges, z. B. 4 : 2 = 2, 3 + 1 = 4 u. s. w. Ebenso verhält es sich mit dem Dreieck, das wir construiren, mit den Parallelen, die wir ziehen. Die trigonometrischen Gesetze, welche niemand beim ersten Blick in dem Dreieck ahnet, sind doch darin; wenn mit dem Dreieck der Kreis und dessen Beziehungen combinirt werden, treten sie hervor. Es kommt für den Fortschritt der mathematischen Nothwendigkeit nur darauf an, dass man die Mittel finde, die Consequenz des Wesens in der Wechselwirkung mit Anderem zu verfolgen. Die mathematische Nothwendigkeit gilt sprichwörtlich als die strenge. Sie ist mit nichts Fremdem, das von aussen käme, und darum mit nichts Zufälligem versetzt.

Auf dem Gebiete der Erfahrung, welches als die zweite Stufe erschien, herrscht das Gegebene. Der Erkennende steht auf demselben in realer Wechselwirkung mit dem Realen, und die Wahrnehmung, welche ihm zuletzt in Lust und Unlust empfindlich wird, verbürgt ihm diese Wirklichkeit. Daraus geht auf diesem Gebiete der Begriff der Thatsache hervor. Wie auch der Rückschluss sich vom ersten Eindruck entferne, ihm liegt die Wirkung des Realen zum Grunde. Im Gegensatz gegen Spiele der Einbildung, gegen losgerissene Vorstellungen, welche in uns ihr Wesen treiben, unterrichtet die durch die

So wiederholt sich im Grossen das Kleine und im Kleinen das Grosse, und wie die höchsten Rechnungen nur ein gesteigertes Zählen sind, so ist die besonnene Methode nur eine Steigerung des unbewussten und frühesten Denkens. Allenthalben zeigt sich dem tiefer Dringenden die Einheit.

4. Der indirekte Beweis hat, wie schon Aristoteles zeigt, geringeren wissenschaftlichen Werth, als der direkte. Will er etwas Positives darthun, so geht er durch eine doppelte Negation durch und kommt durch die Negation der Negation zu Stande. Denn indem das contradictorische Gegentheil durch die Verneinung bestimmt ist, wird diese Verneinung durch die Folgen aufgehoben. Das vorläufig angenommene Nicht-A, sei es auch dass sich dieses in die Fälle α, β, γ zerlege, wird in der Consequenz, die sich als unmöglich zeigt, aufgehoben, und dadurch das positive A hergestellt. Das Unmögliche ergiebt sich durch den Widerstoss gegen bereits erkannte Sätze. Der indirekte Beweis öffnet daher keine Einsicht in die inneren Gründe der Sache und ist eigentlich nur da möglich, wo schon Sätze als bewiesen dastehen. Die Kraft liegt in der abstossenden Gewalt (in der Repulsion) dieser Sätze, also ausserhalb der zu beweisenden Sache, ausserhalb ihres schöpferischen Vorganges.

Solche feste Punkte, die die Bedingung des indirekten Beweises sind, bilden sich erst innerhalb des Systems. Wie geschieht es aber dennoch, dass gerade die Principien der Systeme, von denen alle Festigkeit abhängt, meistens einem indirekten Beweise anheim fallen?

Dass dies wirklich geschieht, kann man leicht beobachten. Schon Aristoteles bemerkt, dass sich das logische Princip der Identität und des Widerspruches nur indirekt beweisen lasse.[1] Die vielen Beweise, die namentlich in den Principien von Aristoteles[2] bis Hegel[3] auf die Unmöglichkeit eines Verlaufs in's

[1] Wenigstens läuft das ἐλεγκτικῶς ἀποδεικνύναι auf einen, wenn auch nur subjektiv geführten, indirekten Beweis hinaus. *Metaphys.* IV. (Γ) 4.
[2] Vgl. *metaphys.* α. 2. [3] S. oben Bd. I. S. [illegible] ff.

der Lösung werden, so wird für den Zweck, aus welchem die organische Nothwendigkeit entspringt, die mathematische und physikalische Mittel. Der Gedanke eines Ganzen wird die Seele einer physischen Nothwendigkeit. Die constructive Bewegung macht das Wort möglich, das dem Plato zugeschrieben wird: Gott sei in der Welt Geometer; und wenn er es ist, im Physikalischen wie im Organischen, so musste das Princip dieser göttlichen Geometrie den Anfang bilden. Da nur aus einer Gemeinschaft des Denkens mit dem Seienden, aus einer Berührung des Subjektiven und Objektiven die Nothwendigkeit, gleichsam das anerkannte Sein, hervorgeht: so ist nun das subjektive Element gestiegen. Wo sich der Gedanke im Physikalischen noch an die materielle Vielheit entäussert, findet er im Organischen seinen eigensten Begriff als einen bildenden wieder.

Aus der organischen Stufe hebt sich endlich die ethische hervor. Sie beherrscht die früheren und befreiet sie zugleich. Wenn man fragt, wie eine Erkenntniss des Ethischen möglich sei, so liegt die Antwort darin, dass der letzte Zweck des menschlichen Wesens und die menschliche Natur als Mittel oder Organ zu diesem Zweck kann erkannt werden. Indem nun das Gesetz in den Willen eintritt, erscheint die ethische Nothwendigkeit, und indem der Wille dem Gesetze seines Wesens genügt, dieselbe Nothwendigkeit als Freiheit. In der ethischen Nothwendigkeit ist die organische, die aus der Einheit die Vielheit bestimmt, und mit der organischen die physikalische und mathematische Nothwendigkeit vorausgesetzt. Die Kräfte, welche in der organischen Mittel sind, steigen in der ethischen zu Personen, welche Mittel und zugleich Zweck in sich selbst sind.

Von Stufe zu Stufe werden die Principien concreter, verwachsener, gebundener, aber durch die erkannten Bedingungen der vorangehenden auch lichter, freier. In demjenigen Elemente, in welchem auf jeder Stufe der denkende Geist mit ihnen Gemeinschaft hat, ist ihm die Möglichkeit gegeben, sich den von diesen Principien bestimmten Objekten so anzuschmiegen, dass

Erscheinung ist, je nachdem er tiefer oder minder bedeutsam gefasst wird: besitzt er mehr oder weniger die zwingende Gewalt, die dazu erfordert wird, um allen Einspruch gegen das erhobene Princip niederzuschlagen. Für das unbedingte Princip — für Gott — ist nicht ein Einzelnes, sondern das Weltall dieser indirekte Beweis.

Auf diese Weise stuft sich die Anwendung des indirekten Beweises ab. Zunächst und eigentlich begründet er negative Urtheile, sodann dient er in der disjunktiven Methode, um durch Ausschluss des Unzulässigen das Positive zu finden, endlich kehrt er als Nothhülfe in der Erkenntniss der Principien wieder.

Kapitel die Frage übrig, ob und wie weit eine Erkenntniss des Unbedingten möglich sei. Die Antwort muss mit dem Nothwendigen, das die vorangehenden Untersuchungen ergaben, in engem Zusammenhang stehen.

Ehe wir zu dieser letzten Frage übergehen, mag nur noch ein Punkt erörtert werden, damit in der eben angedeuteten Gliederung der Wissenschaften keine Lücke bleibe.

Wenn wir mit den Principien die Wissenschaften sich abstufen und als mathematische, physikalische, organische und ethische sich erheben sahen: so fragt sich, wohin gehört denn die Logik und Metaphysik, deren Einheit wir festgehalten haben? Wir haben sie oben als grundlegende Disciplin bezeichnet und wir bemerken Folgendes zur Rechtfertigung.

In der Eintheilung und Reihenfolge der Wissenschaften kreuzen sich leicht zwei leitende Gesichtspunkte, die Ordnung, welche der Entstehung der Sache folgt, und die Ordnung, welche der Gang des Lehrens und Lernens nöthig macht. Die methodische Rücksicht durchschneidet die genetische Strenge. Denn die genetische Betrachtung schöpft aus dem Grunde der Sache, während sich die methodische Anordnung den Bedürfnissen des sich entwickelnden lernenden Geistes anpasst. Die Stellung der Logik erscheint daher in den Systemen nicht selten wie ein Hysteronproteron. Als Theorie der Wissenschaft muss sie in Principien eingehen, welche den übrigen Wissenschaften angehören und welche sie von ihnen erst überkommt; und doch kann sie im philosophischen System der Disciplinen nicht wohl nachfolgen; denn sie soll ihnen den Grund sichern und den Bau vorzeichnen. Als Ergründung des subjektiven Denkens wird die Logik im genetischen System zu einem Theil der Psychologie; aber als Erkenntnisslehre, als Theorie der Wissenschaft, muss sie nicht bloss der Psychologie, sondern auch den Wissenschaften, welche dieser vorangehen, zur Wegweiserin dienen. Dies doppelte Verhältniss bringt in die Stellung der Logik ein Schwanken.

Wenn man sich in den Punkt hineinstellt, auf welchem

überhaupt erst die Philosophie in ihrem Unterschiede von den einzelnen Wissenschaften entsteht: so wird sich der Cirkel lösen, in welchem eine solche Wissenschaft die folgenden philosophischen Disciplinen zu begründen und doch auf ihrem Grunde zu stehen scheint.

Obzwar die Philosophie, wenn wir die Geschichte fragen, in einer Einheit mit den übrigen Wissenschaften entstand, so hat sich doch durch die Theilung der Arbeit dieser Verband längst gelöst, und die Philosophie findet jetzt die einzelnen Wissenschaften in ihrer Zerstreuung und in der Gestalt vor, die sie sich für sich gegeben haben. Die Logik und Metaphysik haben in ihnen ihren Stoff der Betrachtung; sie finden in ihnen Methoden und vorausgesetzte Principien vor und haben die Aufgabe, ihren Ursprung und ihre Einheit aufzusuchen. Durch diese Auffassung der gemeinsamen Quelle, durch diese gegenseitige Regelung und Belebung wird der philosophische Gehalt erzeugt, und es entstehen diejenigen Keime, welche in der Entwickelung des Systems zu den Principien der philosophischen realen Disciplinen werden. Auf diese Weise werden zwar die vereinzelten Wissenschaften in ihren geschichtlichen Gestalten von der grundlegenden Wissenschaft der Logik und Metaphysik vorausgesetzt, aber die philosophischen Disciplinen gehen in ihrer Gliederung aus dieser hervor. Die Logik und Metaphysik greifen also nicht in die philosophischen Disciplinen vor, sondern in die empirischen zurück.

In diesem Sinne ist die Philosophie weder eine müssige Wiederholung der besonderen Wissenschaften noch ein encyklopaedischer Auszug derselben, sondern auf dem Grunde der Logik und Metaphysik, der Fundamentalphilosophie, vollendet sie die jeweilige Erkenntniss des Menschengeschlechtes, indem sie, auf die Idee des Ganzen bedacht, die philosophischen Principien in der Gliederung des Besondern geltend macht und für das untergeordnete Besondere die Principien erzeugt oder bedingt. Wie weit sie dabei in die einzelnen Wissenschaften vorrücke, bleibt der Kunst überlassen, mit der sie das Princip ge-

staltend handhabt. So entwirft sie auf dem Boden der grundlegenden Wissenschaft, der Logik und Metaphysik, jene vier sich abstufenden Realdisciplinen und knüpft sie an die Erkenntniss des Absoluten als an den letzten Befestigungspunkt.

5. Die vorgeschlagene Eintheilung der Philosophie ist aus den Principien der Sache, aus dem innern Verhältnisse der Gegenstände entnommen, und nur eine solche wird scharf und bestimmt ausfallen. Zufolge einer Bemerkung des Sextus Empiricus[1] liegt dem Keime nach schon bei Plato die Eintheilung der Philosophie, welche bei den Stoikern zur Norm des Systems wurde, in Dialektik, Physik und Ethik. Bei Plato ist die Dialektik jene grundlegende, die Idee darthuende Wissenschaft, welche Logik und Metaphysik einigt, und Physik und Ethik werden von ihr getragen. Nach dem Ergebniss unserer Untersuchungen muss sich die Physik in die Erkenntniss der mathematischen, physikalischen und organischen Stufe unterscheiden. Was sich bei Cartesius als Andeutung einer Eintheilung[2] und bei Spinoza in der Reihenfolge seiner ethischen Bücher als Plan findet, entspricht im Grossen und Ganzen der ursprünglichen einfachen Anlage der platonischen Eintheilung.

In Aristoteles tritt ihr früh eine subjektive entgegen, welche die Philosophie nach den drei Weisen menschlicher Thätigkeit, nach dem Betrachten, Handeln und Bilden, als theoretische, praktische und poietische gliederte, als Erkenntniss der Betrachtung, des handelnden Lebens und der bildenden Kunst.[3] Es war ein Abfall von dem ersten Gesichtspunkt, wenn in einem neuen sachlichen Theilungsgrunde die theoretische Philosophie sich in erste Philosophie, Physik und Mathematik, die praktische in Ethik, Oekonomik und Politik schied und dann die Logik als Werkzeug der Disciplinen allen vorangestellt wurde;

---

[1] *Adv. mathematicos* VII. §. 16.

[2] *Epist. ad principiorum philosophiae interpretem Gallicum* p. 10 f. nach der Amsterdamer Ausgabe. 1685.

[3] Metaphysik VI. 1, vgl. nikomachische Ethik VI. 2—5.

und diese Wendung zum Objektiven mag auf sich beruhen. Es fragt sich, wie weit jener erste und allgemeinste Eintheilungsgrund genüge. Es soll nicht verkannt werden, dass sich die drei Thätigkeiten, das Betrachten, das Handeln und das Bilden, nach den Richtungen ihres Zweckes unterscheiden. Das Betrachten will erkennen, um zu erkennen; das Bilden will hervorbringen, um einen Gedanken anzuschauen oder eine Empfindung hinzuheften; das Handeln hingegen will eine Wirkung als solche. Aber diese verschiedenen Zwecke tragen die anderen wechselsweise als Mittel in sich und eignen sich darum nicht zur specifischen Differenz. Das Betrachten ist im Handeln, wie im Bilden, als Erforderniss mit enthalten. Denn das Handeln muss von Vernunft durchdrungen sein und das Bilden soll eine Idee darstellen und zur Anschauung bringen. Ebenso ist das Bilden in dem Handeln, wie in dem Betrachten, enthalten; denn das Handeln vollendet sich erst in der sittlichen Schönheit, in einer Darstellung, die wie das Kunstwerk ihrer Idee entspricht. Das Betrachten bedarf der Hervorbringungen, um zum Ziel zu gelangen. Man kann in den Disciplinen die Theoreme und Probleme, die Lehrsätze und Aufgaben wie Wissenschaft und Kunst einander entgegenstellen. Wer nun wahrnimmt, wie die Lösung der Aufgaben durch die Erkenntniss, die Lehrsätze und der Beweis der Lehrsätze durch die Ausführung von Aufgaben bedingt ist, wie ferner in den Naturwissenschaften Beobachtung und Experiment einander begleiten: der sieht leicht ein, wie Wissenschaft und Kunst, Betrachten und Bilden mit einander fortschreiten und daher diese Begriffe nicht geeignet sind, eine Grenzlinie zwischen zwei Gebieten der Philosophie zu ziehen. Endlich vollzieht sich das Handeln im wissenschaftlichen Berufe durch das Betrachten und im künstlerischen durch das Bilden auf eigenthümliche Weise. Wird daher eine Eintheilung der Philosophie auf dem Grunde dieser Begriffe streng ausgeführt, so sind Wiederholungen unvermeidlich. Schon bei Aristoteles, dem Urheber dieser Dreitheilung, in dessen eigenthümliche Bestimmungen wir uns enthalten haben einzugehen, wird

es zweifelhaft, wohin einzelne Disciplinen, z. B. die Rhetorik, zu rechnen seien.

Auf ähnliche Weise verhält es sich mit den in neuerer Zeit viel genannten und neben einander gestellten Ideen des Wahren, Guten und Schönen. Sie drücken das als Gegenstand aus, was in den Begriffen des Betrachtens, Handelns und Bildens als Thätigkeit angeschauet wird. Nur die oberflächliche Ansicht vermag sie zu trennen. Wer in sie tiefer eindringt, wird bald gewahr, dass man nicht den Inhalt der einen heben kann, ohne den Inhalt der anderen mitzuheben.[1]

Die aristotelische Eintheilung greift bis in die neuere Zeit hinein. Christian Wolf theilte die Philosophie in die theoretische und praktische. Baumgarten fügte die Aesthetik hinzu und stellte insofern als dritten Theil die poietische Philosophie wieder her. Kant ist, was die Eintheilung der Philosophie betrifft, von Chr. Wolf abhängig. Man sieht es deutlich, wenn man Kants Architektonik der reinen Vernunft mit der Einleitung zu Wolfs Logik vergleicht.[2] Wenn Kant, wie Wolf, die Philosophie zunächst in theoretische und praktische eintheilt, so hat darauf bei Kant, wie bei Wolf, die Scheidung der Geistesthätigkeit in Erkenntnissvermögen, Begehrungsvermögen und Gefühlsvermögen wesentlichen Einfluss.[3] Aber die Ergebnisse bei Kant zeugen gegen die Richtigkeit der Eintheilung. Die praktische Vernunft greift bei ihm in das Gebiet der theoretischen zurück, indem sie Postulate erzeugt, also theoretische Voraussetzungen, welche der Kritik der reinen Vernunft zweifelhaft waren.

Herbart gehört insofern hieher, als auch er die Philosophie nicht nach den Objekten eintheilt. Wenn er die Philosophie als Bearbeitung der Begriffe erklärt, so ist sein Theilungs-

---

[1] S. oben Bd. II. S. 141 f.

[2] Kant Kritik der reinen Vernunft. Methodenlehre. 3. Hauptstück. 2. Aufl. S. 874 ff. Werke. II. S. 651 ff. und Wolf *philosophia rationalis s. logica.* 1728. *discursus praeliminaris* §. 60 ff.

[3] Kant Kritik der Urtheilskraft. 1790. Einleitung III. S. XX. Werke. IV. S. 14 ff.

grund die logische Thätigkeit, welche sie erfordern. Aus den Hauptarten, wie die Begriffe bearbeitet werden, ergeben sich die Haupttheile der Philosophie. Inwiefern es der Zweck ist, die Begriffe klar und deutlich zu machen, entspringt ihm die Logik. Inwiefern gegebene Begriffe der Erfahrung Widersprüche in sich tragen und sie daher nach ihrer besondern Beschaffenheit zu verändern und zu ergänzen sind, damit sie denkbar werden: so ergiebt sich ihm die Wissenschaft der Metaphysik, welche auf ähnliche Weise, wie bei Wolf und Kant, in der Psychologie, Naturphilosophie und natürlichen Theologie ihre Anwendung findet. Endlich werden Begriffe unterschieden, welche in unserem Vorstellen ein Urtheil des Beifalls oder Missfallens nothwendig herbeiführen, und die Wissenschaft von solchen Begriffen ist ihm die Aesthetik. Angewandt auf das Gegebene geht sie in eine Reihe von Kunstlehren über, welche sämmtlich praktische Wissenschaften heissen können; praktische Philosophie im engern Sinne heisst ihm diejenige der Kunstlehren, deren Vorschriften den Charakter der nothwendigen Befolgung darum an sich tragen, weil wir unwillkürlich und unaufhörlich den Gegenstand derselben darstellen.[1] Diese Eintheilung wurzelt ganz in Herbarts eigenthümlicher philosophischer Anschauung und kann nur mit dieser beurtheilt werden. Indessen ist die Strenge der Eintheilung schon aus folgenden Gründen zweifelhaft. Zunächst treten nach dem bezeichneten Eintheilungsgrunde Logik und Aesthetik nicht scharf aus einander. Denn auch die Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe gefällt und auch darauf kann sich eine Kunstlehre richten. In Herbarts Schule ist in der That diese Consequenz gezogen. Bobriks Logik[2] überträgt die Analogie der praktischen Philosophie auf die Erkenntnisslehre und entwirft fünf ursprüngliche und fünf abgeleitete logische Ideen, wie Herbart fünf

---

[1] Joh. Friedr. Herbart Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. 3. Aufl. 1831. §. 5 ff.

[2] Dr. Ed. Bobrik neues praktisches System der Logik. I. 1. ursprüngliche Ideenlehre. Zürich 1838. §. 12 ff.

ursprüngliche und fünf abgeleitete praktische Ideen darstellt. Die specifische Differenz zwischen Logik und Aesthetik schlägt also nicht durch. Ferner ist oben in Zweifel gezogen,[1] ob bei den Erfahrungsbegriffen eine solche Aufgabe vorliege, wie die von Herbart verlangte metaphysische Berichtigung und Ergänzung. Theils erscheint der Widerspruch in den Erfahrungsbegriffen nur nach dem falsch angelegten Massstab des Identitätsgesetzes, theils ist er von Herbart, wenn er angenommen wird, nur für den Augenschein ausgeglichen. Daher vermag diese Art der Bearbeitung von Begriffen keine Metaphysik zu begründen; und vermöchte sie es, so schlüge wieder die specifische Differenz nicht durch. Denn wenn man den Widerspruch in Herbarts Sinne bestimmt, so enthalten die aesthetischen Begriffe, namentlich die praktischen Ideen, denselben Widerspruch in sich, wie z. B. die Idee der Billigkeit nach Herbarts Auffassung nicht ohne die durch eine Handlung eingetretene Veränderung gedacht wird, welcher Begriff nach Herbarts Metaphysik sich in sich widerspricht. Aus diesen Gründen wird sich Herbarts Fundament der Eintheilung nicht einmal unter seinen eigenen Voraussetzungen, aber viel weniger als eine allgemeine ausserhalb seines Systems halten können. Namentlich wird die Einheit des Systems und der Weltanschauung dadurch zerrissen, dass die praktische Philosophie geflissentlich von der Grundlage der Metaphysik losgelöst und die ethischen Begriffe durch den Charakter des nothwendigen Beifalls auf sich gestellt werden. Dadurch wird die Gemeinschaft aufgehoben, in welcher die Wissenschaften, unbeschadet ihres Unterschiedes, gedeihen.

Auf diese Weise treten in allen den Versuchen, welche die philosophischen Disciplinen nach subjektiven Gesichtspunkten ordnen, unverträgliche Schwierigkeiten hervor; und sie weisen darauf hin, die Gliederung, wie oben geschehen ist, in den objektiven Principien zu suchen.

[1] S. oben Bd. I. S. 173 ff. Bd. II. S. 153 ff.

XXII. DAS UNBEDINGTE UND DIE IDEE.

1. Nur in dem Begriff des Ganzen beruhigt sich die rastlose Bewegung des Geistes. Die unbedingte Einheit ist in dem Vorgange des Erkennens, wenn er sich nicht auf seinem Wege willkürlich hemmt, die stillschweigende Voraussetzung. Wir nehmen dies Ergebniss aus der letzten Betrachtung herüber. Dies Unbedingte, das die Einheit des Ganzen trägt, nennt die philosophische Abstraktion das Absolute, der lebendigere Glaube nennt es Gott. In dem Absoluten allein befestigt sich das Relative, in dem Unbedingten gewinnt das Bedingte Halt und Bedeutung, in Gott die Schöpfung Einheit und Ende.

Das Unbedingte ist kein negativer Begriff. Der verneinende Ausdruck bezieht sich auf den Weg, auf welchem wir zu dem Begriff kommen; er verneint die Verneinung, welche dem Bedingten als Begrenztem eigen ist. Der Begriff selbst ist positiv und, wenn er Wahrheit hat, der bejahendste von allen: denn das Unbedingte, von keinem andern getragen, aber alles andere tragend, sich selbst genügend und in sich selbst gegründet, bejaht sich selbst und alles Bedingte. Nirgends gegeben, denn das Gegebene ist das Beschränkte, ist der Begriff, der in der metaphysischen Betrachtung zuerst im Seienden des Parmenides erschien, die höchste Divination des Geistes.

Ist nun dies Unbedingte in Wahrheit? oder ist es nur das nothwendige, aber täuschende Ideal des Geistes? Und wenn das Unbedingte in Wahrheit ist, wie ist sein Leben und wie ist es zu erkennen?

Kant löste das Unbedingte in ein gemachtes Ideal, in den Schein eines innern Phantasma's auf. Wenn wir den farbigen Regenbogen vor uns haben, so haben wir das Sonnenlicht, das wechsellos Eine, hinter uns, und wir dürfen uns nur zu ihm umwenden. So wird sich auch in jenem Urbilde des menschlichen Geistes das ewige Licht spiegeln. Es ist nirgends in der Natur ein Schein, der nicht ein mächtigeres Sein hinter sich hätte und von diesem ausströmte. Sollte denn zuerst im menschlichen Geiste ein solcher Schein ohne ein ihn hervorbringendes Wesen sein? Wenden wir uns nur zu diesem hin.

Man könnte sagen, das Unbedingte, das wir setzen, entstehe uns nur durch die Bestimmtheit, die nun einmal der Charakter unserer Erkenntniss ist, es sei nur eine Analogie, die wir aus dem Einzelnen, das wir überblicken, auf das Ganze übertragen. Diese skeptische Möglichkeit ist wenigstens zum Theil bereits in der Geschichte der Wissenschaften widerlegt, und widerlegt sich, wenn anders die Erkenntniss nicht zerfallen soll, auf indirektem Wege.

Es ist bereits oben gezeigt worden,[1] dass die Principien als Principien keinen direkten Beweis, sondern nur eine indirekte Begründung zulassen. Dieser Fall tritt hier mit verdoppelter Macht ein. Denn das Unbedingte ist das Ursprüngliche, es hat nichts vor sich, woraus es erkannt werden kann, wie etwa der Kreis die Bewegung und den Radius vor sich hat, woraus er als aus seinen Gründen erkannt wird. Aber der feste Punkt, der in der indirekten Begründung die Gewalt hat, den Gedanken des Gegentheils zu vernichten, ist in diesem Falle nicht ein Einzelnes, sondern das Ganze der Erkenntniss und was irgend für den Menschen Halt hat.

---

[1] S. oben Abschnitt XX.

Wollen wir nun aber das Absolute denken, mit welchen Bestimmungen sollen wir es denken? Die Kategorien wurden aus der Bewegung, der ersten That des endlichen Denkens und endlichen Seins, abgeleitet, und der Zweck, der den Kategorien eine neue Zeichnung gab, wurde aus der Gemeinschaft beider verstanden. Sie können uns daher auch nur für das Endliche gelten. Wir haben kein Recht, Raum und Zeit, Quantität und Qualität, Substanz und Accidenz, Wirkung und Wechselwirkung, wie sie uns aus der erzeugenden Bewegung herflossen, jenseits dieses endlichen Gebietes auszudehnen. Wir haben kein Recht, das Unendliche in diese nur im Endlichen gewonnenen und erprobten Kategorien zu fassen und sein eigenstes Wesen dadurch zu bestimmen. Uns würde das kritische Bewusstsein über den bedingten Ursprung der Kategorien abhanden kommen, wenn wir ihnen an und für sich das Recht zusprechen wollten, das eigenste Wesen des Unbedingten darzustellen. Wir strecken an dieser Grenze die Waffen unseres endlichen Erkennens.

Insofern giebt es keinen Beweis vom Dasein Gottes, wenn man darunter den g e n e t i s c h e n verstehen will; insofern auch keine constructive Erkenntniss seines Wesens, wenn anders alle Construction nur durch die anschaulichen Kategorien, die wir ableiteten, möglich ist.

2. Die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes haben daher nur Werth als Gesichtspunkte, die ohne das Absolute nicht zu verstehen sind. Es sind indirekte Begründungen, die das Grundthema des Unbedingten eigenthümlich ausführen. Wie wenig sie mit strenger Nothwendigkeit geradezu beweisen, hat Kant dargethan. Indessen deuten sie an, welcher Zwiespalt entstehen würde, wenn man Gott nicht setzte. In diesem Gedanken haben sie ihre zwingende Macht. Was im Endlichen durch seine Nothwendigkeit wahr ist, kann im Unendlichen nicht unwahr sein. Vielmehr wird das Nothwendige in der bedingten Erkenntniss zu dem verlässigen Punkt, an welchem sich die Voraussetzung des Unbedingten befestigt. Aber niemand glaube, dass die Beweise allein dem Begriffe Gottes das

Leben geben könnten, das er durch die Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht hat.

Man pflegt den ontologischen, kosmologischen, teleologischen und moralischen Beweis aufzuzählen, ohne innere Ordnung oder ohne die Gewähr der Vollständigkeit. Sie erscheinen wie losgerissene Theile einer Weltanschauung.

Man würde sie logisch nach dem Gedanken ordnen können, der der Aufgabe des Erkennens zum Grunde liegt. Zunächst erscheint Gott als eine Voraussetzung des Denkens und wir würden diese Begründung, wenn auch im abweichenden Sinne, dem ontologischen Beweise vergleichen können. Wenn Gott ferner als Voraussetzung alles Seins erkannt wird, so entsteht der kosmologische Beweis. Wenn Gott endlich als die Voraussetzung derjenigen Vermittelung des Erkennens und Seins betrachtet wird, die wir als verwirklicht in der vom Gedanken durchdrungenen Welt ergreifen: so ergiebt sich der teleologische und in der besondern Sphäre des menschlichen Handelns der moralische Beweis.

Der teleologische und der moralische Beweis werden meistens von einander getrennt, und man erkennt in dieser Trennung noch das Uebergewicht, das Kant dem praktischen Beweise gab. Von einem höheren Gesichtspunkte aus gehen beide in eine Einheit zusammen. Beide haben ihre Kraft in der Harmonie des Zweckes, die Gott setzt und aufrecht hält; in dem einen erscheint diese in dem Werkzeug der sich selbst fremden Natur, in dem andern dagegen in dem sich selbst bestimmenden und hingebenden Organ des freien Menschen. Dieser Unterschied bildet den verschiedenen Verlauf, aber verwischt nicht, sondern verwirklicht vielmehr den einen Grundgedanken des göttlichen Zweckes.

3. Der ontologische Beweis, wie er seit Anselm die Metaphysik und Religionsphilosophie beschäftigt, will aus dem Begriffe Gottes das Dasein Gottes darthun. Bald ist dieser Begriff, wie von Anselm, als der Begriff des höchsten Wesens gefasst, das eben als das höchste nicht eingebildet sein könne,

denn das wirkliche sei höher als das bloss gedachte, bald als der Begriff des alle Vollkommenheit und daher auch die Vollkommenheit des Daseins in sich schliessenden Wesens, wie Cartesius ihn nahm, bald als der Begriff des Wesens, das nur Bejahungen und daher keinen hemmenden Widerspruch enthalte, wie Leibniz ihn bestimmte. Wie auch diese Begriffe im Einzelnen gefasst werden, und wie auch jeder für sich an besonderen Mängeln leide: alle haben ein gleiches Gebrechen. Wir haben diese Begriffe nur gedacht und daher auch das in ihnen etwa liegende Dasein nur gedacht. Alles bleibt im Denken beschlossen. Was nöthigt uns, dies Gedachte zu setzen und als ein wirkliches zu bestimmen? Diese Nöthigung stammt aus dem Beweise selbst nicht und kann nur durch anderweitige Betrachtungen herzugebracht werden. Der Beweis ist also kein Beweis. Wenn man innerhalb des formalen Denkens aus dem Denken Gott erreichen will, so kommt man zu keinem Sein, weil man vom Sein wegsieht. Kant hat daher mit seiner bekannten Kritik gegen diese Gestalten des ontologischen Beweises Recht.[1]

Wenn wir es oben als die höchste Stufe der Erkenntniss nachwiesen, dass aus dem Begriff der Sache das Abhängige entwickelt werde: so ist damit die ontologische Begründung nicht zu verwechseln. Dort war entweder die Anschauung des Daseins oder die Construction der Entstehung vorauszusetzen; hier fehlt diese Basis.

Der ontologische Beweis ist der kühnste Versuch *a priori*. Hegel hat ihn von Neuem zu Ehren gebracht. Doch bedeutet er bei ihm etwas ganz anderes. Bei ihm ist er nicht, wie bei den Früheren, in die Kraft eines einzigen Syllogismus zusammengedrängt. Vielmehr ist ihm die ganze Logik der eine ontologische Beweis. „Der reine Begriff ist der absolut göttliche Begriff selbst, und der logische Verlauf ist die unmittelbare Darstellung der Selbstbestimmung Gottes zum Sein.“[2] Der on-

[1] Kritik der reinen Vernunft. S. 620 ff. Werke. II. S. 462 ff.
[2] Logik II. S. 175.

tologische Beweis ist darnach die dialektische Entwickelung, in der sich der absolute Begriff Objektivität giebt. Es ist indessen oben[1] die dialektische Entwickelung widerlegt worden und damit auch diese Gestalt des ontologischen Beweises.

Hiernach giebt es keinen ontologischen Beweis im bisherigen Sinne. An die Stelle desselben könnte man parallel den physischen (dem kosmologischen und teleologischen) und moralischen Beweisen einen logischen setzen, indem man von der Natur des menschlichen Denkens ausgeht. Die Momente würden etwa folgende sein.

Das menschliche Denken weiss sich selbst als ein endliches Denken, und doch strebt es über jede Schranke weg. Es weiss sich als abhängig von der Natur der Dinge und die Natur der Dinge als unabhängig von sich, und doch verfährt es von vorn herein, als wären sie von ihm bestimmbar, und rastet nur, wenn es sie bezwungen hat. Diese Zuversicht wäre ein Widerspruch, wenn nicht in den Dingen Denkbares, im Wirklichen Wahrheit vorausgesetzt würde. Alles Denken wäre ein Spiel des Zufalls oder eine Kühnheit der Verzweiflung, wenn nicht Gott, die Wahrheit, dem Denken und den Dingen als gemeinsamer Ursprung und als gemeinsames Band zum Grunde läge. Ohne dies wäre das Recht des Denkens Vermessenheit.

Dieser Beweis, wenn man ihn mit diesem mathematischen und juristischen Namen belegen will, ist indirekt. Ein solcher ist um so zwingender, je fester der Satz steht, an welchem sich die Annahme des Gegentheils brechen und vernichten soll. Hier ist das Denken selbst, also das in sich Gewisseste, dieser sichere Punkt. Gäbe es keine Wahrheit in den Dingen, so widerspricht sich das Denken. Das Intelligible ist sein Postulat.

Aus der Betrachtung soll nicht mehr gezogen werden, als darin liegt — Wahrheit im Denken und Wahrheit in den Dingen durch eine höhere Vermittelung, das Intelligente im Denken und das Intelligible in den Dingen. Fichte zeigte einst,

---

[1] Abschnitt III.

wie aus dem sittlichen Handeln, wenn es sich nicht widersprechen solle, der Glaube an eine sittliche Weltordnung, an die Welt als Materiale der Pflicht folge. So folgt auf dieselbe Weise aus dem erkennenden Denken, wenn es sich selbst nicht widersprechen soll, der Glaube an eine intelligible Weltordnung, an die Welt als Materiale des Gedankens.

4. Der kosmologische Beweis schliesst von der Zufälligkeit der Welt auf ein schlechthin nothwendiges Dasein als Grund seiner selbst und aller Dinge. So schloss schon Aristoteles von der Bewegung auf ein Unbewegtes, das da bewege. Die endlichen Dinge wurzeln in anderen, und diese wieder in anderen. Diese Reihe der Wirkungen und der dazu aufzufindenden Ursachen verläuft ins Unendliche. Diese Unbestimmtheit wird nur dadurch aufgehoben, dass die Reihe abgebrochen und eine sich selbst schaffende Ursache (*causa sui*) an die Spitze gestellt wird. Diese allerzeugende Einheit kann noch dadurch bestätigt werden, dass die von den verschiedensten Erscheinungen her in die Gründe eindringenden Erklärungen eine convergirende Reihe bilden, die auf einen letzten gemeinsamen Punkt hinzuweisen scheint. Diese wesentliche Betrachtung, die in dem abstrakten Beweis vergessen wird, muss die kosmologischen Schlüsse unterstützen, welche sonst auf eine Mehrheit oder Vielheit des Unbedingten führen könnten.

Das Zufällige des Einzelnen, das zum Nothwendigen treibt und, wie das Vergängliche, eine Sehnsucht nach dem Ewigen erweckt, kann leicht weiter ausgeführt werden. Allenthalben begegnet es uns; aber der Kern des Beweises liegt in jener einfachen Ansicht.

Die Begründung ist nur indirekt, insofern sich an jenem unmöglichen Verlauf ins Unendliche die Annahme des Gegentheils widerlegt. Sie hat so viel Macht in sich, als jener unbestimmte Progress dem Gedanken unerträglich ist. Tiefer untersucht stösst die Nothwendigkeit selbst, die mit dem Denken eins ist, die Unbestimmtheit des unendlichen Verlaufes von sich.

Die Schwierigkeiten verbergen sich dabei nicht. Da das Einzelne immer nur zufällig ist, soll die Summe aller dieser Zufälligkeiten das Nothwendige ausmachen. Um diesem Widerspruch zu entgehen, biegt der Gedanke die Reihe der Ursachen und Wirkungen in sich zurück und setzt das Unbedingte als Ursache seiner selbst. Der Begriff ist consequent; aber die Anschauung fehlt. Man mag ihn an der Analogie des Lebendigen, das sich selbst bewegt, oder des Ich, das nur aus sich das Selbstbewusstsein hat, erläutern. In diesen Beispielen ruht doch die Ursache seiner selbst (*causa sui*) auf fremden Bedingungen und fremder Grundlage. Die Analogie alles Bedingten hilft im Unbedingten nichts. Vielmehr entzieht sich auch an diesem Punkte das Absolute den entwickelten endlichen Kategorien. Wo sich im Endlichen die Ursache darstellt, ist sie in sich selbst ein Mehrfaches, ein Inbegriff mehrerer Bedingungen; sonst bliebe sie unwandelbar in sich verschlossen.[1] Im Unbedingten soll sie auf eine letzte Einheit hinweisen.

Auch hier darf aus den Prämissen nicht mehr genommen werden, als wirklich darin liegt. Das Unbedingte erscheint hier als die der Welt genügende Ursache, mithin als die absolute Macht. Es treibt ferner in dem kosmologischen Beweise nichts aus der Welt hinaus zu einem unbedingten Wesen jenseits derselben. Die Reihe der Ursachen und Wirkungen läuft im Sein fort. Indem sie in sich zusammengeschlossen zu einem nothwendigen Ganzen werden, bleiben sie doch in sich. Daher ist der consequenteste Ausdruck der kosmologischen Weltansicht das System des Spinoza, in dem die Substanz Ursache ihrer selbst und der Accidenzen ist. Das Endliche, in sich selbstlos, wird, weil es zufällig ist, dem Unendlichen hingegeben. In dem kosmologischen Beweise wird nach dessen alter Gestalt nur die wirkende Ursache aufgefasst, die der Charakter des Seins ist, wenn es noch nicht durch das Denken bestimmt worden. Der Ertrag ist daher die Einheit der wirkenden Substanz.

[1] S. oben Bd. I. S. 333. Bd. II. S. 162 ff.

5. Der teleologische Beweis bleibt nicht bei der allgemeinen Abhängigkeit des bedingten Seins vom Unbedingten stehen, sondern zeigt die Harmonie des Bedingten durch den weltbeherrschenden Zweck. Der Zweck ist nur durch den vorgreifenden, aus der Zukunft die Gegenwart bestimmenden Gedanken zu verstehen. So weit mithin der Zweck herrscht, so weit herrscht der Gedanke. Die blinde Macht der Substanz — der Ertrag des kosmologischen Beweises — erhebt sich zur schöpferischen Weisheit.

In dieser Betrachtung fasst sich die vom subjektiven Denken stillschweigend vorausgesetzte intelligible Weltordnung und die in dem Verfolg der wirkenden Ursache entspringende Ansicht der realen Substanz in eine unbedingte Verwirklichung der Vernunft zusammen. Die Welt ist vernünftig, und die Vernunft ist wirklich.

Was gegen den teleologischen Beweis eingewandt ist, sowol von Spinoza, der den Zweck leugnete, als auch von Kant, der denselben nur in ein zwar regulatives, aber nicht constitutives Princip der Vernunft abstumpfte und zu einer subjektiven Maxime des erkennenden Geistes verflachte: das ist oben bei der Betrachtung des Zweckes widerlegt worden.[1] Indem die objektive Bedeutung des Zweckes nachgewiesen wurde, ist die Grundlage der teleologischen Betrachtung festgestellt.

Wenn man in neuerer Zeit die zweckbestimmende Intelligenz dadurch umgeht, dass man einen unbewussten Bildungstrieb oder ein plastisches Lebensprincip als Grund der harmonischen Zweckmässigkeit an die Stelle der wachen Vernunft setzt: so denkt man sich das Weltall nach der Analogie der schlafenden Pflanze oder des träumenden Thierlebens. Was in solchen einzelnen Erscheinungen gerade nur durch das Unbedingte möglich ist, das kann nicht die Form des Unbedingten selbst sein. Die Analogie ist daher ungereimt. Auch ist oben gezeigt worden, dass der Begriff des Bildungstriebes, wenn er

[1] S. oben Bd. II. S. 38 ff.

zergliedert wird, nur durch den freien Gedanken verständlich wird, der ihm die Richtung giebt.

Der verwirklichte Zweck ist nur durch das Prius des Gedankens zu begreifen, dem die Macht über das Sein in die Hand gegeben ist. Daher verbürgt die zweckbeherrschte Welt den unbedingten allmächtigen Gedanken. *Deus cogitat; ergo est.*

Aber man darf sich die Schwierigkeit nicht bergen. Erst die vollendete Weltansicht, die den Zweck durch alle Gestalten siegend durchgeführt hat, wird diese volle Gewissheit geben. Hat sich denn die Welt schon so in der Wissenschaft verklärt? Es steht damit im Grunde noch nicht anders, als es zu Plato's Zeit stand, der da klagt, dass Anaxagoras nur dann den Verstand herbeiziehe, wenn die physischen Ursachen zur Erklärung nicht ausreichen. Die Wissenschaften haben fast ohne Ausnahme die Richtung, aus der Nothwendigkeit der wirkenden Ursache die Natur der Dinge zu begreifen, und nur gezwungen fügen sie sich den Zwecken. Sie thun wohl daran, so weit sie damit durchkommen können; denn es darf das eigene Recht der Sache nicht gekürzt und ihr nichts Fremdes aufgedrungen werden. Ehe indessen dieser Zwiespalt der Richtungen ausgeglichen ist, ehe nicht die Erkenntniss des Zweckes die ganze Welt mit dem Gedanken beherrscht, so dass sich ihm nichts entzieht, und alle wirkende Ursache Mittel geworden, schwankt noch die Grundlage des teleologischen Beweises. Wir sind von diesem Ziel noch weit entfernt, nicht zu gedenken, dass jede Missbildung eine Ohnmacht des inneren Zweckes zu verrathen scheint.

Die Ausgleichung des Streites muss noch methodischer geschehen, als bisher. Es muss genau untersucht werden, wie zu jedem Phänomen die Erklärung aus der wirkenden Ursache stehe und ob nicht eine solche Erklärung im grossen Zusammenhang doch zuletzt einen Zweck vor sich habe, von welchem sie ausgeht. Alle Mittel, welche als solche nicht erkannt werden, erscheinen als wirkende Ursachen und streiten so lange

für die mechanische Ansicht, bis sie, als Träger eines Zweckes durchschauet, vielmehr die organische bestätigen.[1]

Die organische Welt mag nach der Betrachtung des Zweckes der Leib Gottes heissen. Aber das Bild bleibt ein Bild. Nirgends zeigt sich in der Welt das Band, das, wie im Leibe Nerven und Muskeln, den Willen des Centrums und das Leben des Umfangs vermittele. Das Verhältniss ist um so wunderbarer.

Der Zweck hat im Unbedingten noch Eine Schwierigkeit. Erst in der Entzweiung, im Gegensatz, also im Relativen kommt er zur Thätigkeit.[2] Woher dieser Gegensatz in der ursprünglichen Einheit? Wir haben Grund auf diese Frage mit einem ethischen Motiv in Gott, mit dem Motiv der Liebe zu antworten.

6. Der moralische Beweis ist besonders von Kant und Fichte ausgeführt worden. Wenn man von der eigenthümlichen Form wegsicht, welche er von beiden empfangen hat: so steht er auf einer teleologischen Weltansicht. Seine Basis ist der Zweck; aber nicht wie er in der Natur herrscht, in einem fremden Elemente, das selbstlos gehorcht, so dass das organische Leben nur wie ein wundervolles Spiel einer fremden verständigen Macht erscheint. Zwar ist auch im Ethischen der allgemeine Zweck gegeben, nicht willkürlich gemacht; aber der gegebene Zweck wird frei empfangen, eigenthümlich gestaltet und bewusst vollzogen. Der Zweck ist ins freie Handeln hingegeben; und die sich zum Organ des Zweckes bestimmende Freiheit wird Weisheit und Liebe, das eine erkennend, das andere bildend und schaffend. Die sich dem Zweck hingebende Gesinnung ist der Mittelpunkt des sogenannten moralischen Beweises. Ihr Gehorsam gegen das unbedingte Sittengesetz, ihre Befolgung des Gesetzes um des Gesetzes willen, ihre aufopfernde That würde sinnlos sein und mit andern im Menschen berechtigten Richtungen namentlich der Glückseligkeit in einen un-

[1] Vgl. als Beispiel die Betrachtung Ulrici's in der Schrift: Gott und die Natur. 1862. S. 318, einem Werke von vollem und anregendem Inhalt.
[2] S. oben Bd. II. S. 17 f.

versöhnlichen Widerspruch gerathen, wenn es nicht eine Ausgleichung gäbe, die in dem Glauben an die Unsterblichkeit und an Gott ihre Bürgschaft hat. So etwa fasste Kant dies Postulat der praktischen Vernunft. Fichte griff nicht so weit. Unsere Pflicht ist das Gewisseste. Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht; dies ist der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen, ist das eigentliche Glaubensbekenntniss. In der Voraussetzung des Göttlichen wird jede unserer Handlungen vollzogen, und alle Folgen derselben werden nur in ihm aufbehalten. Die lebendige und wirkliche moralische Ordnung ist selbst Gott. So zeigt Fichte, dass die einzelne (bedingte) Handlung, wenn sie sich nicht widersprechen will, das Unbedingte voraussetzt.

Diese Begründung ist indirekt und läuft jener Betrachtung parallel, die aus der Aufgabe des Denkens auf die vorausgesetzte Wahrheit der Dinge schloss. Wir können nicht denken noch handeln, wenn wir nicht mit unserem Denken oder Handeln in dem Unbedingten ruhen, — es sei denn, dass wir blindlings denken oder handeln und uns dem Widerspruche preisgeben wollten.

Wenn der innere Zweck im Wesen des Menschen, im Bewusstsein und Willen frei werdend, als die ethische Bestimmung erkannt wird: so liegt dem Menschen, der sie denkt, die Beziehung zum Göttlichen noch näher. Denn in jenem Zweck, in welchem er den unbedingten Grund seines Daseins denkt, denkt er den göttlichen Willen.

Diese Betrachtung bildet die Spitze. Da sie aus dem begreifenden Denken und aus dem freien Handeln hervorgeht, so setzt sie das Unbedingte als geistig und frei, als Quelle der Wahrheit und des Heils.

7. In den Beweisen Gottes stellt sich überhaupt eine Stufenfolge dar. Der kosmologische fasst das nackte Dasein auf und zwar allein in der Bestimmung seiner Abhängigkeit und

findet die unbedingte Macht. Der teleologische hebt die Zweckbeziehung hervor, die sich im einzelnen Dasein ausspricht, und findet den unbedingten weltdurchdringenden Gedanken. Der moralische ergreift das zweckbestimmte Gesetz der Freiheit und findet als Grund die unbedingte freie Liebe. Der logische endlich untersucht das Denken in seiner eigenen Gewissheit und findet die unbedingte Macht, den weltbeherrschenden Zweck, die freie Liebe im denkenden Urgeiste begründet.

Jede dieser Betrachtungen, die von dem Bedingten auf das Unbedingte gerichtet sind, ist für sich ein losgerissener Theil, jede stellt Eine Seite dar. Es könnten leicht noch andere Begründungen gebildet werden, wie ein aesthetischer, ein psychologischer Beweis, wenn es auf eine Vervielfachung der Zahl ankäme. Denn jeder Punkt der Welt muss zu Gott führen, wie jeder Punkt der Peripherie zum Centrum. In lebendiger Beziehung ergriffen weist das Bedingte über sich selbst hinaus und rastet erst in dem Unbedingten. Aber alle solche Betrachtungen werden sich unter die obigen einordnen.

Was das Aesthetische betrifft, so erinnern wir daran, dass Philosophen, wie Fries, welche in Raum und Zeit und den Kategorien nur Subjektives sehen, dann das Organische ohne reale Zweckmässigkeit nur mathematisch behandeln, überhaupt die Naturgesetze nur für den Menschen als Gesetze der sinnlichen Auffassung und Zusammenfassung von den Erscheinungen der Dinge gelten lassen, doch in dem Gefühl des Schönen und Erhabenen die ewige Wahrheit auch für die Naturerscheinung ahnen und für diese Ahnung einen gleichen Grad der Gewissheit, wie für das Wissen, ansprechen. Wenn man das Wissen für nur menschlich erklärt und dem Subjektiven opfert, wenn man in dem Bereiche des Lebendigen mit dem nur mathematisch aufgefassten Organischen dem Schönen den Kern seines Wesens raubt: so ist es nicht denkbar und ein vergebliches Beginnen, dass man im Weben und Schweben des Gefühls, das eigentlich doch nur ein Reflex der Erscheinung am Eigenleben ist, die ewige Wahrheit wiedergewinne und rette. Die Ahnung

ist keine adaequate Form zur Erfassung der Wahrheit und im bewussten Widerspruch mit dem Wissen kaum eine dunkle schwanke Bürgschaft. Anders stellt sich die Betrachtung, wenn es unsern Untersuchungen gelungen sein sollte, den innern Zweck als objektiv und damit eine objektive Seite im Schönen nachzuweisen. Dann ist kein Widerstreit da, vielmehr das Eine in dem Andern gegründet; und das Gefühl des Schönen kann nun ein unmittelbarer Ausdruck, ein Ausdruck der Empfindung für die erkennbare Harmonie der Sache sein. Von entlegenen Seiten weisen die im Schönen zur Harmonie verschmolzenen Elemente auf eine zum Grunde liegende Einheit des Ganzen hin. Wenn z. B. die Farben und Formen der Vegetation, aus den eigenen Zwecken der Pflanzen hervorgebracht und ihrem eigenen Wesen genügend, zugleich dem menschlichen Auge, das kaum in einem Causalzusammenhang mit der Vegetation steht, wohlthun und mit dem Organ der Anschauung übereinstimmen: so knüpft sich darin von den entferntesten Enden des Lebens Harmonie mit Harmonie; und die innere Bestimmung des Ganzen, die sich in solchen Bezeugungen des Gefühls kund giebt, mag in dem teleologischen Beweis eine Stelle finden.

Die Fragen der Religionsphilosophie haben metaphysisch nur an den in den Beweisen vom Dasein Gottes angedeuteten Betrachtungen Anhalt, z. B. die Frage über Transscendenz oder Immanenz Gottes, ob Gott transscendent zu denken, ein extramundanes Wesen, dessen Thron der Himmel und dessen Fussschemel die Erde, oder ob Gott ausschliesslich immanent zu denken, sich in der Welt befassend, oder ob und wie beides, denn in ihm leben, weben und sind wir. Aristoteles konnte noch seinen ersten Beweger, das Unbewegte, das da bewegt, jenseits der die Welt schliessenden Fixsternsphäre, also extramundan halten; aber seit Copernicus den Himmel öffnete und den Blick in den unendlichen Weltenraum aufthat, ist es in diesem Sinne nicht mehr möglich. Soll die Frage der Transscendenz und Immanenz nicht in eine sinnliche Dialektik der Präpositionen *trans* und *in*, jenseits und innerhalb, ausschlagen,

soll nicht der sich selbst widersprechende Versuch gemacht werden, das Transscendente räumlich zu fassen, also ein Jenseits jenseits des unendlichen Raumes zu denken, soll die Frage eine Bedeutung des Begriffs haben: so geht sie auf den weltbestimmenden Zweck zurück; denn darin ist der Gedanke das Prius, und insofern das Transscendente.

Jeder Beweis vom Dasein Gottes enthält einen Hinweis des Bedingten auf das Unbedingte, durch das es bedingt wird, aber jeder spiegelt nur Eine Seite des Unbedingten; wer sie zusammenzieht und durchdringt, fasst den Einen Gott, wie er sich in dieser Welt offenbart.

8. Fasst er ihn wirklich? Wenn Gott nur durch das Bedingte erkannt wird und doch nicht das Bedingte ist, wenn sich alle unsere Denkbestimmungen zunächst nur im Endlichen bewegen und nur die Ungenüge des Endlichen bekennen, um auf das Unendliche hinzuweisen: so muss ein Widerspruch entstehen, so oft wir Gott denken. Wir geben die endlichen Gedanken hin, um das Unendliche zu erreichen, und was wir erreichen, ist doch nur, wollen wir aufrichtig sein, ein Endliches. Wir vernichten die Kategorien, und was sich auf ihren Trümmern erhebt, ist doch wiederum nur durch die Kategorien. In diesem Widerspruch zwischen der ewigen Idee und ihrem endlichen Organ liegt eine Erhabenheit, die sich schon den Worten des Augustin aufprägt, wenn er alle aristotelischen Kategorien verwirft, um Gott zu denken, und doch, was er denkt, mit klarem Bewusstsein innerhalb dieser Kategorien ausspricht. Augustin schreibt:[1] *Deus — sine qualitate bonus, sine quantitate magnus, sine indigentia creator, sine situ praesens, sine habitu omnia continens, sine loco ubique totus, sine tempore sempiternus, sine ulla sui mutatione mutabilia faciens nihilque patiens.* Wol nie hat die bleiche Farbe logischer Abstraktionen ein erhabeneres Bild dargestellt.

9. Es lässt sich allerdings denken, dass die Kategorien,

---

[1] *De trinitate* V. 1 und 2.

welche sich mit den Principien, wie wir sahen, in Stufen erheben und namentlich durch den Zweck ihren Inhalt vertiefen nun das Unbedingte in sich aufnehmen und dadurch die letzte Steigerung erfahren. In diesem Sinne spricht man von absoluter Causalität, absolutem Zweck, absoluter Persönlichkeit (absoluter Subjektivität) oder bezeichnet diese Erhebung seit den Neu-Platonikern durch ein den Kategorien vorgesetztes „über", wie z. B. durch Ueberwesen, Ueberseiendes, Uebersubstantialität. Das Zeichen einer solchen Potenzirung ist leicht erfunden; aber es fragt sich, wie es mit dem Begriff des Zeichens stehe.

Wenn Causalität und Substanz (Thätigkeit und Ding) diejenigen Grundbegriffe sind, von welchen wiederum die anderen (Quantum, Quale, Mass) abhängen: so kommt es auf sie zunächst an.

Die *causa sui* hat, wie gezeigt wurde, das nicht mehr, was die Causalität im Endlichen auszeichnete. Im Endlichen ist Eins des Andern Ursache und die *causa sui* erscheint, an dieser allein uns einleuchtenden Gestalt der Causalität gemessen, als ein Widerspruch im Beisatz. Eigentlich sagt sie sogar aus, dass der Begriff der Causalität nicht weiter soll angewandt werden. Wir setzen etwas als das Erste und Letzte, über das wir, nach der Ursache fragend, nicht hinaus können. Dem einen ist die Materie dieses Ewige, das aus sich ist, diese *causa sui;* dem andern ist sie der mächtige Gedanke als das Ursprüngliche; dem dritten die Indifferenz beider. Aber niemand sieht wahrhaft ein, wie etwas schlechthin sich selbst erzeugt, *causa sui* ist.

Wird nun mit der *causa sui* der Zweck verbunden, so gewinnen wir das Unbedingte als sich selbst Zweck. Aber der Zweck nun hat nur im Relativen Sinn. Die Entzweiung in der ursprünglichen Einheit, der Gegensatz, ohne welchen es keinen Zweck giebt, folgt an und für sich weder aus der *causa sui* noch aus dem Absoluten, das man mit dem Begriff des Zweckes zusammenfügt.

Die Kategorie der Substanz scheint auf den ersten Blick durch die Erhebung ins Unendliche zu ihrem Rechte zu gelangen, indem im Endlichen keine Substanz schlechthin in sich gegründet ist und jede nur relativ Substanz ist. Aber die Schwierigkeit kehrt im Inhalt wieder. Die Substanz hat sich im Ethischen zur Person gesteigert, und das Unbedingte wird demnach als absolute Persönlichkeit zu fassen sein. Im Gegensatz gegen die unpersönliche Weltvernunft, welche eigentlich Vernunft ohne Bewusstsein und Willen wäre, Vernunft blind und lahm, wird diejenige Weltanschauung, welche den Zweck als die innere Macht der Dinge aufsucht, das Unbedingte nur als denkend und wollend, und zwar beides in der Einheit fassen. Was der innere Zweck, als das Wesen der Dinge, als das Soll im Bedingten ausspricht, das ist dem Inhalte nach der Wille im Unbedingten.

Hiermit ist der Kern im Begriff des persönlichen Gottes erreicht. Aber die philosophische Erkenntniss, die sich weder überschätzen noch überschlagen will, darf ihrer Schranken nicht vergessen.

Wenn man die endlichen Kategorien ins Unendliche erhebt, z. B. die Person in die absolute Persönlichkeit, so befolgt man eine Methode, der ähnlich, welche man in der Mathematik anwendet, wenn man endliche Verhältnisse ins Unendliche überführt, wie z. B. wenn man in der Ellipse die Brennpunkte mehr und mehr entfernt, bis ihre Entfernung unendlich wird und man dadurch zur Parabel gelangt. So setzt man in dem Begriff der Person die endliche Intelligenz, welche an einen engen Kreis weniger Objekte gebunden und in der Ergründung begrenzt ist, nach Weite und Tiefe unendlich, um sie der absoluten Persönlichkeit beizulegen. Aber dieser Weg hat doch seine Schranke. Schon im Willen ist diese unendliche Erweiterung unmöglich; denn er hat seine Kraft in der Bestimmtheit, welche Begrenzung ist; und er ist durch das Nothwendige der Consequenz gebunden, über das der Wille nicht hinaus kann. Im Endlichen erscheint uns die Person nur im Gegensatz gegen

andere Personen, an denen sie sich bewusst wird, das Ich gegenüber dem Du und Er. Sie hat in der Selbstbeschränkung ihr Wesen; sie fasst sich zusammen und schliesst sich von andern aus. Die absolute Persönlichkeit, als absolute unbeschränkt und umfassend gedacht, erträgt diese Begrenzung nicht. Als Person vor allen Personen gedacht, hat sie eine erhabene Einsamkeit, welche, so scheint es, mit zu einem Antriebe wurde, in Gott Personen zu denken. Indem das Specifische fällt, das der Begriff der Person im Endlichen hat, thut sich die Schwierigkeit kund, den endlichen Begriff der Person so umzubilden, dass er dem Absoluten gemäss wird.

Als wir oben sahen,[1] wie der Zweck die Kategorien der wirkenden Ursache zu sich in die Höhe zog, blieb der Inhalt derselben unberührt und unversehrt. Aber in dieser Erhebung der Grundbegriffe zum Unbedingten bricht der bisherige Inhalt ab. Wenn sich daher die Philosophie in richtiger Selbsterkenntniss über die Mittel des Erkennens besinnt, träumt sie nicht mehr den riesenhaften Traum von einer adaequaten Erkenntniss Gottes, in welchem man ausgesponnene Metaphern für bewiesene Wissenschaft ausgiebt. Es heisst von Gott in einem alten Wort: *nesciendo scitur*.

Wenn hiernach die Erkenntniss auf den Versuch verzichtet, das Wesen des Unbedingten aus dem Begriff zu construiren, so ist sie darauf hingewiesen, seine Vorstellung nach der Richtung zu entwerfen, in welcher das Gegebene und Bedingte dazu Anleitung giebt. Dies ist der eigentliche Sinn der s. g. Beweise vom Dasein Gottes, welche wir durchliefen. Die Hinweisungen des Endlichen zum Unendlichen haben in einer Weltanschauung, in welcher nicht, wie in der kantischen, rein subjektive Formen, Zeit und Raum und die Kategorien, das Ding an sich verschleiern und jeden durchdringenden und gewissen Blick vereiteln, verdoppelte Bedeutung. Wo uns, den ringsum bedingten Wesen, versagt ist, das Wesen und gleichsam das Le-

[1] S. Bd. II. S. 123 ff.

ben des Unbedingten zu erkennen, wie es an sich ist: lehren sie uns seine Beziehungen auf uns.

10. In diesen Hinweisungen auf das Unbedingte bildet das erkannte Nothwendige die sichere Grundlage; denn es ist uns unmöglich zu denken, dass das Nothwendige, das nicht anders sein kann, doch durch das Unbedingte anders werde und das Unwandelbare wandele. Das Nothwendige entspringt dem Menschengeiste im Beschränkten; und es kann daher, vom Unbedingten aus gesehen, in einen grössern Zusammenhang eintreten, um selbst grösser zu werden; aber an und für sich bleibt es, was es ist, nothwendig.

Indem nun der Zweck im Bedingten, wie oben bemerkt wurde,[1] auf Wissen und Willen im Unbedingten hinweist, ist es eine alte Frage,[2] wie sich das Nothwendige, *veritates aeternae* genannt, zu Gottes Wissen und Willen verhalte. Unter den ewigen Wahrheiten hat man insbesondere die mathematischen Gesetze verstanden, in welchen die Nothwendigkeit am reinsten erscheint, z. B. dass 2 mal 2 — 4 oder die Radien in einem Kreise gleich seien oder die Winkel in einem ebenen Dreieck zusammen gleich zweien rechten. Unabhängig von Gottes Willen, denn es erscheint als ungereimt, eine Consequenz, die logischer Natur ist, von dem Rathschluss eines Willens, wie Cartesius that, abhängig zu machen, erscheinen sie einigen sogar als unabhängig von Gottes Wissen; sie sind wahr, sagten einige Skotisten, wenn es auch keinen Verstand, selbst nicht den Verstand Gottes gäbe. Die mathematische Nothwendigkeit ist nur das einfachste Beispiel solcher ewigen Wahrheiten: denn die Zumuthung, dass sie anders sein könnten, giebt alsbald ihre eigene Thorheit kund. Mit der durch die Physik hindurch bis in die geistige Welt sich ausbreitenden Mathematik breitet sich das Reich dieser ewigen Wahrheiten aus; und schon Bayle hat an dem Gegensatz des unwandelbaren Dekalogus gegen das einst gegebene, aber wandelbare jüdische Cerimonialgesetz die

[1] S. Bd. II. S. 431 f. 441., vgl. II. S. 68 ff.

[2] Leibniz Theodicee. S. 560 ff. nach Erdmanns Ausgabe.

ewigen Wahrheiten im Ethischen deutlich gemacht. Mit dem in aller Wissenschaft vorrückenden Nothwendigen werden die Grenzen der ewigen Wahrheiten vorrücken. Wo sie den Zweck in sich tragen oder im Zusammenhang mit dem letzten Zweck des Ganzen Mittel sind, erscheinen sie, auf das Absolute zurückgeführt, als Ausfluss des Willens; aber vor dem Zweck und an und für sich betrachtet, wie die mathematischen Wahrheiten, als Consequenz eines Ursprünglichen, wie z. B. der constructiven Elemente in der Mathematik. Wer das Ursprüngliche will und setzt, z. B. das dekadische Zahlensystem, den Entwurf von Parallelen, setzt und will seine Consequenzen. Der Wille, der die Natur des menschlichen Wesens setzt und will, setzt und will in demselben Schlag das Wesen der Gerechtigkeit, also z. B. die Nothwendigkeit des Dekalogus. Nur indem wir Gottes wissenden Willen von seinen eigenen Consequenzen frei machen und los lösen wollen, entsteht im Gedanken des Unbedingten jener Conflikt. Wer nun einmal, mit der Leuchte menschlicher Analogie, in Gottes Verstand und Willen wie in die tiefsten Tiefen hinabsteigen will, muss das Ursprüngliche denken und was im Ursprünglichen in alle Ewigkeit vorgesehen ist. Wenige ertragen diesen Gedanken. Aber wie vor Gott tausend Jahre sind wie Ein Tag, so sind vor ihm tausend und aber tausend Schlüsse wie Ein Begriff und die verwickelte Welt wie Eine einfache Thatsache.

11. Wenn die entgegengesetzten Enden der Welt auf das Unbedingte zurückweisen und wenn sich in den Gegensätzen das Ganze anschaulich darstellt: so liegt es nahe, das Entgegengesetzte zusammenzubiegen und zum Ausdruck des Absoluten zu machen. Wirklich haben dialektische Gedanken und grossartige Bilder gewetteifert, um in der Einheit der Gegensätze die Macht und Herrlichkeit des Unbedingten tief und umfassend zu bezeichnen.

Wir übergehen die Neu-Platoniker, den Cusanus und Giordano Bruno und erwähnen nur der Auffassungen dieser Art, welche in der neuesten Philosophie grossen Beifall gewonnen.

Niemand hat der Lehre, dass das Absolute die Identität der Gegensätze, die Indifferenz des Idealen und Realen, des Subjektiven und Objektiven sei, einen mächtigeren Antrieb gegeben, als Spinoza.

Wenn bis dahin entweder das blinde Sein (die Materie) als das Ursprüngliche vor und über den Gedanken gestellt war und der Gedanke nur als glückliche Wirkung blinder Kraft, wie im Demokritismus, oder der Gedanke vor und über die Materie und die Materie als von ihm bestimmt, wie im Platonismus: so fasste Spinoza das Grundproblem der Metaphysik, das reale Verhältniss des Denkens zum Sein, neu und eigenthümlich; der Spinozismus, aus sich selbst geboren, trat zu jenen beiden als der Vertreter der dritten Möglichkeit hinzu, welche es ausser ihnen allein noch geben konnte.[1]

Spinoza drückt Gott, die Eine Substanz, durch zwei Attribute aus, unendliches Denken und unendliche Ausdehnung, durch welche der Verstand sein identisches Wesen auf verschiedene Weise auffasst. Indem die beiden Attribute, für den Verstand die verschiedenen Ausdrücke derselben Substanz, unter sich in keinem Causalzusammenhang stehen, hat keins vor dem andern den Vorzug, keins über das andere das Uebergewicht und keins erklärt, was in dem andern vorgeht; was in der Ausdehnung geschieht, geschieht auch im Denken; beides läuft parallel und ist dasselbe, nur unter dem andern Attribut betrachtet. So ist der Grundgedanke gedacht. Er fordert, dass es keinen Zweck gebe oder der Zweck höchstens eine menschliche Erfindung sei; er fordert auch eigentlich, dass es keine sinnliche Erkenntniss gebe, denn darin greift sonst der Leib (die Ausdehnung) in den Geist (das Denken) über. Es ist oben gezeigt,[2] dass die Verleugnung des Zweckes gegen Spinoza spricht. Wie Spinoza sich hilft und doch von sich abfällt, wie es ihm unmöglich wird den

[1] Vgl. über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme in des Vfs. „historischen Beiträgen zur Philosophie." 2. Bd. S. 1 ff. besonders S. 10 ff. [2] S. oben Bd. II. S. 40 ff.

Grundgedanken durchzuführen und wie er im Widerspruch mit demselben zuletzt doch dem Denken vor der Ausdehnung die Macht giebt, ist an einem andern Orte gezeigt worden[1] und darf hier nicht wiederholt werden. Indem Spinoza, scharf und streng, wie er ist, des Zieles fehlt, lässt er keine Hoffnung, dass auf seinem Wege die metaphysische Wahrheit liege.

Die neuere Philosophie, vielleicht durch Jacobi's unbestimmte Darstellung verleitet,[2] liess Spinoza's Vorbehalt fallen, dass Denken und Ausdehnung, zwar im Verstande unterschieden, doch der Ausdruck Einer und derselben Sache sind und daher unter sich in keinem Causalzusammenhange stehen. Sie bestimmte ohne diese Vorsicht das Absolute als die Identität des Subjektiven und Objektiven, des Idealen und Realen. Schelling hat in seiner ersten Epoche diese Formeln in Schwang gesetzt. Man trauete damals der kühnen Anschauung und übersah die schwache Begründung.

Wir vergleichen z. B. eine Darstellung wie die folgende.[3] Sein und Erkennen, sagt Schelling, sind unmittelbar ohne ein höheres Band und an sich selbst Eins. Das Sein, das wir als das Absolute erkennen, ist, so gewiss es das wahre Sein ist, so gewiss seine eigene Bekräftigung; wäre es nicht wesentlich Selbstbejahung, so wäre es nicht absolut, nicht ganz und gar von und aus sich selbst. — Hinwiederum ist diese Bejahung des Seins nichts anderes denn eben das Sein selbst. Wäre sie dies nicht, so wäre sie ausser dem Sein und könnte selbst nicht sein. So gewiss sie daher wirklich Bejahung des Seins, d. h.

---

[1] Vgl. über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg in des Vfs. „historischen Beiträgen zur Philosophie." Bd. II. S. 31 ff.

[2] Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. 1819. IV. über die Lehre des Spinoza S. 183 ff.

[3] Schelling Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. 1806. S. 49 ff. S. 75, vgl. über die Identität der Gegensätze im Absoluten: Darstellung meines Systems der Philosophie in der „Zeitschrift für speculative Physik" 1801. II. 2. S. 17. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium. 1802 nach der 3. Aufl. S. 86 ff.

selbst positiv ist, so gewiss ist sie von dem Sein nicht verschieden und selber das Sein. Bejahung des Seins ist Erkenntniss des Seins und umgekehrt. Das Ewige also, da es wesentlich ein Selbstbejahen ist, ist in dem Sein auch ein Selbsterkennen und umgekehrt. Die Einheit zwischen Sein und Erkennen überhaupt ist sonach eine direkte Einheit, d. h. eine solche, der kein Gegensatz beigemischt ist. Existenz ist Selbstbejahung und Selbstbejahung ist Existenz. Eins ist ganz gleichbedeutend mit dem andern; das Verhältniss beider ist ein blosses Verhältniss der Indifferenz. Es folgt, dass kein Theil der Natur blosses Sein oder ein bloss Bejahtes sein kann, sondern jeder vielmehr in sich selbst ebenso Selbstbejahung ist, wie das Bewusstsein oder Ich; es folgt, dass jedes Ding, in seinem wahren Wesen gefasst, mit völlig gleicher Gültigkeit als eine Weise des Seins und als eine Weise des Selbsterkennens und Selbstoffenbarens betrachtet werden kann. Es ist hiernach weder das Wissen von dem Sein, noch das Sein von dem Wissen abhängig, sondern das Wissen ist eben das Sein selbst und das Sein das Wissen (in jener höheren Bedeutung der Selbstbekräftigung).

Wenn man in Obigem auf die Ableitung sieht, die doch erst die Philosophie zur Philosophie macht: so hängt die ganze grosse Identität des Erkennens und Seins allein in der Metapher der Selbstbejahung. Das Sein aus sich ist Selbstbekräftigung, also Selbstbejahung, also Selbsterkenntniss. Indessen kann auch derjenige, der sich das Sein aus sich nur als wirkende Ursache, als blindes Sein vorstellt, dies eine Selbstbekräftigung nennen und in übertragener Bedeutung eine Selbstbejahung. Aber wer dürfte ihm diese Selbstbejahung (*causa sui*) in eine Selbsterkenntniss, jenes Objektive in dieses Subjektive verwandeln? Das reale Sein aus sich wird unbekümmert in die logische Selbstbejahung und die Selbstbejahung in die psychologische und metaphysische Selbsterkenntniss übergeschleift.

Ebenso lose ist an einer anderen Stelle die Verwandlung

des Bandes zwischen dem Endlichen und Unendlichen in das Bejahende und des Bejahenden in das Subjektive gehalten.[1]

In das Wort der Identität oder der Indifferenz des Idealen und Realen flüchtet sich Unklarheit und Unbestimmtheit. Als logische Identität ist sie nicht zu denken und als wirkliches Gleichgewicht nicht klar zu fassen. Schelling, von der fertigen Formel zum lebendigen Gott strebend, verliess selbst diesen Standpunkt und suchte darzustellen, wie Gott einen Theil (eine Potenz) von sich zum Grunde macht, damit die Creatur möglich sei, und diesen Theil seines Wesens (den nicht intelligenten) dem höheren unterordnet. Damit ist die Identität aufgegeben und die Indifferenz zu einer Ueberordnung des Idealen über das Reale umgesetzt.

Schleiermacher kommt auf dieselbe Formel des Absoluten, auf die Identität des Denkens und Seins, des Idealen und Realen. Freilich auf einem ihm eigenthümlichen Wege.[2] Er ergreift nicht das Absolute als diese Indifferenz der Gegensätze in intellectualer Anschauung, sondern setzt es nur allem Wissen, wie allem Wollen voraus. Das Absolute, lehrt Schleiermacher, kann weder gewusst noch gewollt werden. Ein Wollen, auf das Absolute gerichtet, wäre rein Null; denn es würde den Menschen zu keiner bestimmten That kommen lassen. Ein Wissen um Gott an und für sich müsste nichts anderes sein als ein Begriff, der jedoch noch im Gegensatz verharrt. Jedes besondere Wissen besteht als besonderes nur in Gegensätzen und durch solche; denn es ist nur ein besonderes, insofern etwas darin nicht gesetzt oder verneint ist, dieses jedoch anderswo gesetzt sein muss. Das höchste Wissen hingegen ist nicht durch Gegensätze bestimmt, sondern der schlechthin einfache Ausdruck

[1] Ueber das Verhältniss des Realen und Idealen in der Natur S. XXXIII. als Zugabe zu der Schrift von der Weltseele. Nach der dritten Auflage. 1809.

[2] Dialektik 1839. §. 133. S. 76. §. 166. S. 93. Zu §. 215. S. 152. §. 217. S. 159. S. 461. No. 29. Entwurf des Systems der Sittenlehre. 1835. §. 27 ff. S. 15 ff.

des ihm gleichen höchsten Seins und enthält die Gegensätze in sich gebunden. Das absolute Wissen ist der Ausdruck gar keines Gegensatzes, sondern des mit ihm selbst identischen absoluten Seins. Daher ist das Absolute Subjekt-Objekt, weil es weder als Wissen das Sein, noch als Sein das Wissen ausser sich hat. Das absolute Wissen ist im wirklichen Bewusstsein kein bestimmtes Wissen, d. h. ein solches, welches auf eine adaequate Weise in einer Mehrheit von Begriffen und Sätzen ausgedrückt werden könnte, sondern nur Grund und Quelle alles besondern Wissens. Der höchste Gegensatz, unter dem uns alle anderen vorschweben, ist der des dinglichen und des geistigen Seins. Dinglich (real) ist das Sein als das Gewusste, geistig (ideal) als das Wissende. Jedes Glied dieses Gegensatzes getrennt für sich genommen ist nichts im Sein und Wissen, sondern bleibt nur ein todtes Zeichen. Daher ist die höchste Idee die Idee der absoluten Einheit des Seins, inwiefern der Gegensatz von Gedanken und Gegenstand aufgehoben ist, und der vorauszusetzende Urgrund von Allem und Jedem ist das unbedingte Ineinander von Wissen und Sein, und zwar absolut, so dass sie nicht etwa noch ein Zwiefaches sind, wie im menschlichen Wissen, nur in Correspondenz begriffen, sondern reine und absolute Identität von Wissen und Sein.

Wir können das Absolute nicht wissen, lehrt Schleiermacher, indem er das Absolute über die Gegensätze erhebt, in welchen sich das Wissen bewegt. Aber wenn auch das Absolute kein Gegenstand des Wissens ist, so müssen wir gleichwol die gefundene Formel, Identität des Idealen und Realen, denken, oder das Schema, wie Schleiermacher sie nennt, uns vorstellen können. Je mehr auf die reine und absolute Identität bestanden wird, desto weniger halten wir dies für möglich.

Die Formel, zu welcher Spinoza hingeführt hat, ist doch nicht so zu verstehen, wie bei Spinoza, der Denken und Ausdehnung, im Intellect unterschieden, als Ausdrücke derselben Einen Substanz betrachtet. Vielmehr sind bei Schleiermacher Wissen und Sein, Ideales und Reales, als wirkliche Gegensätze

der Sache genommen, und das unbedingte Ineinander beider sagt etwas Realeres aus, als eine Wiedervereinigung des als Attribut nur im Intellect Geschiedenen.

Die absolute Identität des Wissens und Seins negirt sowol den Dualismus der beiden Elemente als die Unterordnung des einen und die Ueberordnung des anderen; aber was sie sei und wie sie zu denken, sagt sie nicht aus. Kein Bild erreicht sie. Weder dürfen wir sie mechanisch wie ein Gemenge noch chemisch wie Durchdringung und Sättigung denken; denn sonst wären die beiden Elemente als getrennt das Ursprünglichere. Soll jeder Punkt, der ist, auch denken? und jede Combination des Möglichen auch sein? Es ist dem Denken, so weit wir es kennen, eigen, Mögliches zu entwerfen und zu vergleichen; aber das Mögliche, weit und mannigfaltig, schiesst immer über das Wirkliche über. So lässt sich in der That die Formel vor Unbestimmtheit nicht denken.

Die absolute Identität des Wissens und Seins ist weder ein Punkt, von dem man in der Ableitung ausgehen, noch ein Ziel, wohin man im Handeln hinstreben kann. Es lässt sich nicht von ihm ausgehen; denn das absolute Gleichgewicht beharrt in sich und es folgt daher nichts aus ihm; und es lässt sich nicht zu ihm hinstreben; denn eine Norm für das Handeln kann nur in der Gestaltung der Differenz liegen.

Hat denn Schleiermacher die Identität des Idealen und Realen als einen nothwendigen Ausdruck des vorausgesetzten Absoluten dargethan? Wir gehen für die Antwort auf diese Frage zu seiner Darstellung zurück.

Das höchste Wissen, sagt er, ist nicht durch Gegensätze bestimmt, sondern der schlechthin einfache Ausdruck des ihm gleichen höchsten Seins. Denn wenn im Aufsteigen die Gegensätze sich vermindern, so kann man nur zum höchsten aufgestiegen sein, wenn sie ganz verschwunden sind. Dies Aufsteigen ist nur eine Abstraktion. Die prägnante Einheit von Wissen und Sein, welche die Gegensätze bindend das Absolute ausdrücken soll, kann kein Abstraktum sein; es würde sonst

doch nur das *ens universalissimum*, was Schleiermacher entschieden ablehnt.[1]

Der Gegensatz des Idealen und Realen ist als Gegensatz zunächst nur in unserem Begriff. Es ist richtig, dass jedes Glied für sich zunächst nur ein todtes Zeichen ist. Aber folgt daraus ein absolutes Ineinander beider? Die Einigung kann anders erfolgen als durch Identität und Indifferenz. Das Zeichen hört auf todt zu sein, wenn z. B. die Unterordnung des Realen unter das Ideale angeschauet wird. Der Beweis bleibt also gegen die Behauptung zurück.

Das Bedingte weist in den Höhenpunkten seiner Erscheinung und in der Frage nach seiner inneren Möglichkeit auf eine andere Voraussetzung im Unbedingten hin, auf die bestimmende Macht des Idealen im Realen.

Schleiermacher kann derselben Voraussetzung nicht entbehren und ein teleologisches Princip steckt verborgen in ihm. Wir versuchen es an einigen Stellen ans Licht zu ziehen.

Wissen und Sein, sagt Schleiermacher,[2] giebt es für uns nur in Beziehung auf einander und eines ist des andern Mass. Wenn wir ein Ding unvollkommen in seiner Art nennen, so geschieht es, weil es dem Begriff nicht entspricht, und ebenso umgekehrt.

Dieser Satz trägt eine teleologische Beziehung in sich. Denn der Begriff hat nur dann ein Recht, Mass der Vollkommenheit oder des Mangels zu sein, wenn er den bestimmenden Zweck in sich trägt. Wo das Sein blinde Kraft ist, muss sich der Begriff nach dem Sein richten, aber nicht umgekehrt.

Es ist der Sittenlehre Schleiermacher eigenthümlich, dass sie das Handeln der Vernunft auf die Natur darstellt und zwar als organisirendes und symbolisirendes; jenes macht die Natur zum Werkzeug, dieses bringt sie zur bewussten Erkenntniss des Menschen. Beide ethische Vorgänge sind ihm nur Erweiterung und Steigerung einer ursprünglichen Einigung von Ver-

[1] Dialektik §. 188. S. 121.
[2] Entwurf des Systems der Sittenlehre. §. 23. §. 26.

nunft und Natur, theils einer solchen, welche uns in unseren Organen, theils einer solchen, welche uns in unserem Bewusstsein gegeben ist. So wird die Vernünftigkeit der Organe und des Bewusstseins vorausgesetzt, weil sonst, sagt Schleiermacher, die Begrenzung der Wissenschaft sowol als die Sicherheit des unmittelbaren Bewusstseins aufhörte.[1] Dieser Beweis fordert ein Zugeständniss für die menschliche Beschränktheit, aber ist kein aus der Sache geschöpfter Grund. Dieser liegt anderswo als in einer Betrachtung, was uns sonst in der Wissenschaft und im unmittelbaren Bewusstsein widerführe. Wenn wir fragen, was der Grund der Sache für die Vernünftigkeit der Organe und des Bewusstseins sei, so führt er unmittelbar in den inneren Zweck; und wenn wir weiter fragen, woher wir uns dieser Vernünftigkeit unmittelbar bewusst sind, so führt das menschliche Vertrauen zu den Bedingungen des geistigen Lebens, in welchen wir uns vorfinden, dieser Glaube an eine ursprüngliche Bestimmung, in dieselbe Anschauung.

Der ethische Process verwirklicht nach Schleiermachers Darstellung die fortschreitende Einigung der Vernunft mit der Natur, dergestalt, dass die Natur mit Vernunftgehalt durchdrungen wird. Sie wird im organisirenden und symbolisirenden Vorgange mehr und mehr Werkzeug der Vernunft, sei es des Handelns sei es des Wissens.

Dieses Ziel ist eigentlich das Gegentheil des Princips, das Gegentheil der reinen Identität des Wissens und Seins; denn die Durchdringung mit Vernunftgehalt ist die Ueberordnung des Idealen über das Reale und die Unterordnung des Realen zum Mittel. Von einer Indifferenz des Wissens und Seins kann keine ethische Richtung, kein Mass des ethischen Processes ausgehen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sie die reine Identität ist.

Es liesse sich diese Incongruenz, wenn es hier der Ort wäre, bis in Schleiermachers christliche Sittenlehre weiterfüh-

[1] Entwurf des Systems der Sittenlehre. §. 124 ff. S. 88 ff.

ren, deren vorausgesetzter Gottesbegriff mit der reinen Identität des Wissens und Seins schwerlich stimmt. Das von dieser Indifferenz des Idealen und Realen erfüllte Gefühl, welches im Sinne seiner philosophischen Sittenlehre Religion würde, kann nicht die Bedeutung des Gefühls haben, welches an das Wort anklingt: „im Ursprung war der Logos.“

So ist weder in Spinoza noch in Schelling und Schleiermacher das Bestreben, das Absolute durch die Einheit der Gegensätze auszudrücken, zum Ziel gelangt. Die Formel klingt tief; die Anschauung ist kühn. Aber die innere Unbestimmtheit und die Erfolge zeugen wider sie.

12. Wir lenken in den alten Gang ein. Die letzte Untersuchung ging dahin zu prüfen, was der Ausdruck des Absoluten als einer Einheit der Gegensätze in der neuern Philosophie leiste, und indem er sich ungenügend erwies, bestätigte sich die allgemeine Ansicht, dass die Mittel zu einer direkten und adaequaten Erkenntniss fehlen.

Diese Zurückhaltung entspricht dem Verlangen nicht, das uns zu dem Begriff Gottes treibt, zu dem Begriff, der allen Werth in sich selbst hat und allen Dingen ihren Werth giebt. Praktisch eine Macht im Gemüth wird er theoretisch zu einem Grenzbegriff, dem wir uns nur nähern. Wir wollen mehr; wir wollen weiter. Wie wir uns in das Endliche hinein denken und es begreifend wiederschaffen, so treibt uns derselbe Trieb, uns mit dem Leben unseres bildenden Gedankens in das unendliche Wesen Gottes zu versetzen.

Aber die Kritik lässt sich weder zurückthun noch verschmähen; sie bleibt der Philosophie auf ihrem Gange warnend zur Seite. Wer sich nun jenes Widerspruchs zwischen den endlichen Mitteln und dem unendlichen Objekt nicht bewusst ist, wer Gott als einen Naturprocess in sich wiederzuerzeugen meint: der täuscht sich, wie der tiefsinnige Theosoph. Denn hier ist keine Einsicht in ein Werden geöffnet; alle Erkenntniss ist nur indirekt. „Gott allein kann Gott begreifen.“ Die Theosophie thut es ihm nach. Sie will unergründliche Tiefen öffnen, Got-

tes Wesen im Werden schauen und sein Sein in eine Geschichte verwandeln. Der Antheil der überschwenglichen Phantasie, ohne welchen es dabei nicht abgeht, hebt die Theosophie hoch empor, aber auch über die besonnene Metaphysik hinweg.

Niemand verargt es dem Auge, wenn es sich still bewusst ist, dass nicht das wechsellos reine, sondern nur das gedämpfte und zurückgeworfene oder im Farbenspiel gebrochene Licht, dass nicht die Himmelssonne, sondern die Erdenhelle ihm als Bereich der Thätigkeit zugewiesen ist. Aber dem menschlichen Gedanken rügt man es wie Unglauben oder Trägheit, wenn er gleich dem Auge weiss, dass der Kreis des Endlichen und Bedingten, der doch weit genug ist, sein freier und fröhlicher Spielraum sei. Wenn sich das Auge an der Harmonie der Farben entzückt, so leugnet es die Sonne nicht; vielmehr weiss es gleichsam, dass die Farben aus dem Lichte geboren sind. Wenn sich der Gedanke an den Dingen glücklich übt, leugnet er Gott nicht, sondern er sieht ihn in der Vernunft der Welt und weiss, dass sie aus Gott stammt. Aber von dem Anblick der Sonne selbst wird das Auge geblendet und sieht dann nur eigene Phantasmen; und von der Anschauung Gottes wird der endliche Gedanke verschlungen und erzeugt doch nur ein Spiegelbild des Endlichen.

Das Unbedingte wird die verklärte Analogie des Bedingten, und doch fehlt, logisch betrachtet, alle Analogie vom Bedingten zum Unbedingten; denn die specifische Differenz zwischen beiden ist gleichsam unendlich geworden.

Alle Beweise Gottes gleichen dem Versuch, aus der Farbe, in der das Licht getrübt ist, das reine Licht zu finden, als ob man die Trübung nur abziehen könnte. Sie sind nichts als ein schwacher Schimmer und ein kalter Schein. Sie bleiben, mit der lebendigen Idee verglichen, in grossem Abstande. Woher aber die Idee Gottes vor dem Beweise und ausser dem Beweise? Die skeptische Kritik hat hier ein weites Feld, aber sie erklärt nicht, was sie wegerklären möchte. Die tiefsinnige Anschauung des Glaubens und der kräftig vereinigende Geist antworten ent-

schieden. Logisch genommen würde das Bedingte uns zerfallen, wenn es kein Unbedingtes gäbe, und das Unbedingte überragt seinem Begriff nach die Stücklein des Bedingten, welche das menschliche Denken zum verjüngten Bilde des Unbedingten deutet. So überragt die Sonne, welche Planeten und Monde erhellt, die Farben, die uns scheinen, den Tag, der uns leuchtet.

Hiernach ist es uns nicht gegeben, mit derjenigen logischen Nothwendigkeit das Wesen Gottes zu entwickeln, mit welcher der Geist die endlichen Dinge zu durchdringen vermag. Alle Construction ist nur ein Bild Gottes aus der Welt. Wie muss, wird gefragt, das unbedingte Wesen beschaffen sein, das sich so und nicht anders in der Welt offenbart? Alle Begründung ist dabei indirekt.[1] Wer darüber hinausgeht, dichtet ein theosophisches Gedicht, mag er nun mit Jacob Böhm den Ungrund in Grund fassen und die Widerwärtigkeit als die Offenbarung des verborgenen Lebens nehmen, oder mag er mit dem neuen Schelling dialektisch pointirend einen Vorgang zeichnen, in welchem das unvordenkliche blinde Sein in das Sein Könnende erhoben wird, die Einheit beider den nothwendigen Geist, das sich selbst Besitzende bildet und in der Spannung der göttlichen Potenzen die Welt zum suspendirten Akt des nothwendigen göttlichen Seins wird, oder mag er mit Hegel Gott als den Vernunftschluss setzen, in welchem sich alle drei Termini durchdringen; denn der Typus des „An sich seins," des „Ausser sich kommens" und „Zu sich Zurückkehrens," der immer dem Entwurf des Vaters, Sohnes und Geistes zum Grunde liegt, ist nur eine menschliche Aehnlichkeit, durch die sich zwar der

---

[1] Vgl. z. B.: Die Idee der Gottheit etc. von Dr. Karl Philipp Fischer etc. Stuttgart 1839. Das Büchlein ist durch Gesinnung und Richtung ausgezeichnet. Auch da ist, näher untersucht, jede Beweisführung indirekt, und selbst die dialektischen schlagen da hinaus, da die blosse Widerlegung untergeordneter Standpunkte ohne Weiteres als der Beweis eines vermeintlich höheren angesehen wird. Dabei vermissen wir zum Theil die strenge Disjunktion der Möglichkeiten.

Begriff in das reiche Leben Gottes zu vertiefen meint, an der er aber nur eine dürre Formel hat.

Uns möge eine Parallele gestattet sein, deren Wahrheit darauf beruht, dass die Welt ein künstlerisches Ganze ist.

Wenn wir ein Gedicht lesen, so sammeln wir gleichsam nach und nach aus den Theilen den Gedanken des Ganzen und fassen ihn zu einem Bild zusammen, das dann rückwärts den Sinn der Theile beleuchtet. Nur aus den Theilen verstehen wir das Ganze und wieder erst aus dem Ganzen die Theile.

Wir lesen die Welt nicht anders, als ein solches Gedicht. Wenn wir aus den einzelnen Erscheinungen zum Grunde, aus den Theilen zum Ganzen streben, so gehen wir den Weg der Erfahrung. Und wenn die Theile aus dem vorläufig erfassten Ganzen neues Licht empfangen, so führt uns die Idee.

Erfahrung und Idee fordern sich hiernach einander; und die Grösse der Erkenntniss liegt darin, dass sich beide durchdringen.

Wenn die Idee des Gedichtes vor uns steht, in sich klar und bedeutsam und jedes Wort gestaltend und belebend: so steht ein Bild des schöpferischen Dichtergeistes vor uns. Zwar erscheint er uns nicht ganz, wie er in sich ist, aber so weit als sich seine Seele und sein Genius in dies eine Werk ergoss und darin sein Abbild suchte.

Wie auf diese Weise der Dichtergeist aus dem Gedichte, spricht Gott aus der Welt. Das Gedicht ist ein einzelnes Spiel, und daher erscheint darin der Dichtergeist nur in der Gestalt einer vereinzelten Verwandelung. Die Welt, die wir lesen, ist auch nur ein Bruchstück, aber, wie das einzelne Drama einer antiken Tetralogie, in sich ganz. Es ist uns in ihr genug gegeben, um die Herrlichkeit des Schöpfergeistes zu erkennen. Die Welt ist das Gegenbild seines Wesens. Je weiter wir dies Gegenbild umfassen, je tiefer wir hineinblicken, desto mehr ist es seine Offenbarung. Natur und Geschichte sind nur zwei verschiedene Blätter Eines Ganzen, und die Geschichte wird selbst, wenn das Ganze in Eine Idee zusammengehen soll, ein

lebendiges Glied, ja das bedeutungsvollste Glied einer grossen Naturansicht, oder richtiger unserer ganzen Weltanschauung.

Es kann geschehen, dass wir ein Gedicht nur nachlässig lesen, und es fehlen uns dann die nöthigen Punkte, um den Gedanken des Ganzen zu entwerfen. Oder wir können ein Gedicht zwar sorgfältig, aber dennoch geistlos lesen, und die klar erkannten Theile treten dann zu keinem Ganzen zusammen; sie bleiben Theile und ringen höchstens mit einander, statt sich zu Gliedern Eines Gedankens gegenseitig zu beleben. Weder dem, der nachlässig, noch dem, der geistlos liest, erscheint die Idee. Wie nachlässige oder geistlose Leser verhalten sich die Wissenschaften, die das Unbedingte verkennen.

Wir lesen schon den ersten Vers des Gedichtes in der Voraussetzung, dass er dazu mitdiene, uns einen grösseren Gedanken zu offenbaren. In derselben Voraussetzung geben wir uns allem Folgenden sinnend hin. So ist auch beim ersten Schritt des Erkennens, den der Geist in der Welt thut, die Idee des in der Welt verwirklichten göttlichen Gedankens seine stillschweigende, wenn auch oft unverstandene Voraussetzung. In ihr verklärt sich alles Denken und Wollen. Ohne sie hat das Denken höchstens den Reiz eines müssigen Räthsels und das Wollen höchstens den Werth einer klingenden Saite, die, statt in eine grosse Harmonie einzustimmen, sinnlos und zwecklos schwingt.

Das Wissen des endlichen Geistes, wie weit es auch vordringe, ist doch für jeden Einzelnen Stückwerk; und ob jemand ein Theilchen der Welt erkannt habe oder einen Theil, — immer ist der Gedanke Gottes die Ergänzung dieses Stückwerks.

Wir lesen immer noch jenen Anfang, aber in der Voraussetzung, dass sich darin der göttliche Gedanke, aus dem er stammt, spiegele.

Hiernach ruht auf der Weltansicht, welche die verschiedenen Erkenntnisse mit einer Einheit zu beherrschen strebt, die eigenthümliche Anschauung des Unbedingten.

13. Jedes System hat seine eigene Weltansicht und ist nur in dieser ein eigenes System. In Uebereinstimmung mit den vorangehenden Untersuchungen stellen sich jedoch wesentlich zwei Anschauungen einander gegenüber, die nur in den einzelnen Systemen verschieden bestimmt und ausgeführt werden. Die eine erkennt nur die wirkende Ursache als die Macht der Welt an, die andere gründet die Herrschaft des Zweckes. Jene mag die physische (oder mechanische) Weltansicht heissen, da sie allein auf physische Ursachen fusst; diese die organische, da in ihr die Erscheinungen Organe eines zweckvollen Gedankens werden. Jene ist im Alterthum von den Atomikern folgerichtig und eigenthümlich und in neuerer Zeit vom *système de la nature* keck und schonungslos ausgebildet, diese ist das Wesen des Platonismus und aller ihm verwandten Richtungen. Wenn sich in Spinoza's Substanz Denken und Ausdehnung wirklich durchdrängen und nicht bloss wie zwei Ausdrücke Eines und desselben Dinges neben einander ständen, so wäre auch da eine organische Ansicht möglich. Aber diese ist für Spinoza nur eine fremde Consequenz. Da er den Zweck aufhebt, hebt er den Gedanken im Grunde der Dinge auf.[1] Dadurch fällt er, obwol anders angelegt,[2] der physischen Weltansicht zu und bildet insofern zu Plato einen Gegensatz.

Diese streitenden Weltansichten erscheinen nicht erst in der sie vollendenden Philosophie. Sie ringen mit einander in den einzelnen Wissenschaften und sind eine factische Frage. Die Mathematik und die Physik der Naturkräfte erweitern ihre Kreise und rücken damit die Grenzen der physischen Weltansicht vor. Die Ethik hält an dem Zweck fest, aber die vordringende Naturbetrachtung zwingt ihr Zugeständnisse ab, und schon zeigt sich eine Richtung, den Unterschied des Natur- und Sittengesetzes aufzuheben. Die Physiologie steht zwischen der Herrschaft der wirkenden Ursache und des Zweckbegriffs in der Mitte. Der Zweck tritt ihr unabweislich im organischen Leben

[1] Vgl. oben Bd. II. S. 40 ff. [2] Vgl. oben Bd. II. S. 445.

entgegen, aber sie schwankt im Einzelnen zwischen beiden Ansichten und glaubt so viel an Nothwendigkeit und Vernunft zu gewinnen, als sie die Teleologie durch tiefere Erforschung der zusammenwirkenden Naturkräfte zurückdrängt.[1] Aber in den grossen Grundzügen bleibt dessenungeachtet der beherrschende Zweck, und die Ethik darf ihn sich aus der Natur selbst aneignen.

Die physische Ansicht sieht die Welt unter dem Gesichtspunkte der treibenden Ursachen und Wirkungen, wie ein Meer, das der Wind bewegt. Nichts hat einen Grund in sich, wie es wol im Gebiete des Lebens scheint. Das Einzelne ist nur ein losgerissenes Stück des Ganzen, indem, was eigen zu sein scheint, nur eine Fortsetzung des Fremden ist. Was Grosses entsteht, ist nicht eigentlich hervorgebracht, sondern nur im glücklichen Zusammenwirken zurechtgestossen. Die Gewalt der vergangenen Zustände bestimmt die Gegenwart. Die Bewegung der Ursachen geht wie ein Fluss vorwärts und immer vorwärts. Materie und Bewegung sind die Factoren aller Erscheinungen. Sie sind das Erste und Letzte. Der Zweck ist nur Schein und das Leben nichts als die übermüthige Kraft, die sich von der Substanz losriss, um ihr wieder zu verfallen. Das Denken ist Erzeugniss der physischen Ursache; es ist nicht der Grund der Schöpfung, sondern ihre vollendete Wirkung. Daher kommt Gott erst im Menschen zum Bewusstsein. Die Dinge haben keine Wahrheit; denn ihnen liegt kein Gedanke zum Grunde. Die Wahrheit ist nur im menschlichen Denken, und es giebt keine andere Wahrheit als die Summe der irren-

---

[1] In diesem Sinne spricht sich ein grosser französischer Physiolog offen aus und deutsche sind ihm gefolgt. Indem er die Lebenserscheinungen in physikalische und vitale theilt, sagt er: „Jedesmal, wo man eine der vitalen Erscheinungen in die Klasse der physikalischen versetzen kann, hat man eine neue Eroberung in der Wissenschaft gemacht, deren Gebiet sich so erweitert findet. Worte werden dann durch Thatsachen, Hypothesen durch Analysen ersetzt. Die Gesetze der organischen Körper fallen dann mit denen der unorganischen zusammen und werden wie diese der Erklärung und Vereinfachung fähig.“ So heisst es eine Vereinfachung, wenn die Erklärung den Gedanken wegerklärt.

den Verstande. Die Nothwendigkeit regiert alles, aber diese ist nur der unvermeidliche Zwang der wirkenden Ursache, zwar vom Gedanken erkannt, aber als ein Fremdes, das aus ihm nicht stammt. Diese Nothwendigkeit ist für den Geist, der nach dem Geiste fragt, doch nur Zufall. Die Ansicht folgerecht durchgeführt giebt im Ethischen nichts Höheres als rohe Gewalt oder feine List; denn die Macht allein hat Recht; die wirkende Ursache ist die Macht; gewinne ihr also den Sieg (die Wirkung) ab, indem du sie entweder durch deine Gewalt ohnmächtig machst oder durch ihre eigene Schwäche fällest. Der nackte Pragmatismus in der Geschichte ist nur ein Ausdruck dieser Weltansicht im Ethischen. Nur der Erfolg entscheidet; denn das Unbedingte ist die Macht.

Diese Weltansicht ruht zunächst auf der Macht des Mathematischen, die sich mit der Bewegung durch die ganze Welt ergiesst. Aber wenn nur die Bewegung im gleichen Masse dem bildenden Geiste zukommt, so folgt nicht, dass die physische Gewalt des mathematischen Elements von dem Gedanken und dessen Zwecken ursprünglich frei und losgebunden walte. Einem Mathematiker wird das Wort zugeschrieben: er habe den Himmel durchsucht und den Finger Gottes nirgends gefunden. In der Mechanik des Himmels findet man allerdings nur die wirkende Ursache, welche die Massen zusammenhält und auf einander bezieht. Aber die Massen werden — wenigstens nach der Erfahrung auf unserer Erde — Mittel für das Dasein des Lebens und des Geistes. Sie werden insofern von dem Gedanken gefordert und die Gravitation wird die erste Bedingung des Weltganzen. Die äusserste und letzte Kraft, die durch alles hindurchgeht und an und für sich den Gedanken nicht kund giebt, offenbart ihn, indem sie ihm dient. Die physische Weltansicht wächst ferner, da die phantastisch in die Welt hineingedachten Zwecke durch die nüchterne Wissenschaft Niederlagen erleiden. Die kindliche Vorstellung belebt die im strengen Zusammenhange nothwendigen Gestalten der Welt mit zufälligen Zwecken, die dem eigenen Geiste homogen sind. Wenn

diese Täuschung vor dem männlicheren Gedanken zurückweicht, so nimmt sie leicht mehr mit, als sie sollte; und mit dem Glauben an die ersonnenen Symbole einzelner Zwecke fällt auch wol der Glaube an den göttlichen Zweck überhaupt. Endlich geht der Fortschritt der physischen Weltansicht aus der Vereinzelung der Wissenschaften hervor. Der Zweck stammt aus dem Ganzen und ist der Gedanke des Ganzen mitten in den das Ganze hervorbringenden Theilen. Wenn nun die Theile, als wären sie unabhängig und aus sich, auf sich selbst hingestellt werden: so müssen sie dadurch den Gedanken des umschliessenden und sich in den Theilen verwirklichenden Ganzen einbüssen. Betrachte die Hand für sich, und du siehst nur die Strecker und Beuger, die die kleinen Hebel der Knochen im mannigfaltigen Spiele bewegen. Aber betrachte das Auge mit, das die Hand richtet und führt, und es tritt Geist und Zweck in dies Werkzeug der Werkzeuge; doch stimmen Auge und Hand nur in der grossen Voraussetzung des beide umfassenden lebendigen Leibes zusammen. Wie in diesem Beispiele, geht es mit den Wissenschaften überhaupt. Die eine betrachtet die Materie der Erde, die andere das Licht des Himmels. In beiden werden die wirkenden Ursachen gesucht. Sie sind der letzte Gegensatz der Naturerkenntniss. Aber in dem Ganzen sind sie für einander und, in unendlicher Weite getrennt, bindet beide ein gemeinsamer Zweck. Die Materie ist todt ohne das belebende Licht, und das Licht ist blind ohne die Materie, an der es gegenschlägt. Wenn daher die Philosophie zu jeder Zeit ihren Beruf erfüllt, aus den vereinzelten Wissenschaften als Theilen ein Bild des Ganzen zu entwerfen, so dass in ihr die Wissenschaften mit dem Ganzen der Erkenntniss eine Gemeinschaft haben: so wird sie die organische Weltansicht immer vermitteln. Und von dem Geistigen her, das in der physischen Ansicht ein Spiel des Zufalls wird, wie ein grosses Loos in der Lotterie, und vor der Uebermacht der wirkenden Ursache zu Schanden geht, ergiesst sich dann auch auf die Ansicht der wirkenden Kräfte und der bewegten Materie ein anderes Licht.

Die organische Ansicht sieht die Welt unter dem Gesichtspunkte des Zweckes und der vom Zweck durchdrungenen Kräfte wie einen lebendigen Leib. Man darf sich durch den Namen der organischen Weltansicht nicht irren lassen, als ob die organische Betrachtung nur eine mehr „physikalische" sei, wie man z. B. gegen die organische Ansicht der Sprache geäussert hat. Nur der Gedanke vermag sich ein Organon (Werkzeug) zu bilden, und nur der Gedanke vermag es zu leiten. Daher ist die organische Ansicht gerade die geistige, die Ansicht des sich verwirklichenden Geistes. Es empfängt nun das Einzelne in dem Zweck, den es verwirklicht, einen eigenen Mittelpunkt und hat von daher ein eigenes Leben. Alle Kategorien, die, von der blossen wirkenden Ursache bestimmt, in sich fremd und blind geblieben sind, werden vom Gedanken durchleuchtet, wie oben dargestellt wurde [1] Der Gedanke ist nicht nachgeboren, wie bei der physischen Ansicht, sondern der Schöpfer selbst, allmächtig von Anfang. Die Wahrheit jedes Dinges ist ein Strahl dieses Gedankens; wie den Dingen ein Begriff zum Grunde liegt, so sollen sie diesem Begriff genügen. Die Wahrheit zeichnet sich auf diese Weise in den Gestalten der Schöpfung, und wir betrachten sie in ihr andächtig und fromm. Wie sich in dem wunderbaren Bau der Glieder und Organe ein Gedanke offenbart, „vor welchem uranfänglich alle Probleme der Physik gelöst sind," die Probleme des Lichtes und Schalles, des Chemismus und der Bewegung, so wird dieser Gedanke das absolute Prius der natürlichen und sittlichen Welt. Wenn es gelingt, den Zweck durch die Welt durchzuführen, so erscheint die bloss mechanische Ursache nur als Seitenwirkung. Man kann dann die wirkende Ursache zwar für sich betrachten; aber nur indem man sie aus dem Zusammenhang mit dem Zweck heraushebt und in der Betrachtung des Theils beharrt. Die Nothwendigkeit der Welt ist nun nicht mehr blind, wie der Zufall, sondern bewusst, wie die Vernunft;

[1] S. oben Abschnitt X., die Kategorien aus dem Zweck.

und die menschliche Vernunft ist nun nicht mehr in der Welt wie ein Fremdling, sondern wie der erstgeborene Sohn im Hause des Vaters; sie ist nun nicht mehr wie eine schwächliche Consonanz, die unfehlbar im Brausen des Meeres und Windes untergeht, sondern wie ein Einklang in eine grössere Harmonie. Alles Erkennen ist nun die vertrauensvolle That, die dem Gedanken nachschafft, alles Wahrnehmen ein Lauschen auf seine Offenbarung, alles Denken ein Nachdenken. Die organische Ansicht steigert sich auf dem ethischen Gebiete, wenn sie die Freiheit in sich aufzunehmen vermag. Die Dinge und die Menschen treten nun dem Handelnden als Organe entgegen, aus denen ein Zweck spricht, und sie tragen darin ihre Bedeutung und ihren Werth. Daher erscheint die Aufgabe, diesen Gedanken der Dinge, diesen Zweck des Einzelnen im Ganzen zu erkennen und Menschen und Dinge nach diesem Göttlichen, das in ihnen ist, zu behandeln. Es giebt sich die Liebe im Sinnen und Handeln diesem Gedanken frei hin, der über das Eigenleben des Theils hinausgeht. Daher könnten wir Plato's Worte tiefer fassen und die Liebe als das Band bezeichnen, womit das Weltall sich mit sich selbst zusammenbindet. Der Gedanke ist vor allem, und alles besteht in ihm; es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen. Darum ist die Liebe, die in dieser Ansicht gegründet ist, das „Band der Vollkommenheit."[1] Das Schöne ist nun nicht mehr ein zufälliger Reiz der Kraft, sondern ein Ausdruck der inneren Harmonie. Das Organ des Leibes, z. B. das Auge, ist, je höher es steht, desto mehr ein Mikrokosmus des Ganzen. So erscheint der sittliche Mensch als ein Mikrokosmus des freien in der Welt verwirklichten Gedankens.

Niemand hat schöner als der Apostel Paulus die organische Ansicht innerhalb des Christlichen bezeichnet.[2] Die organische Weltanschauung würde nur eine Verallgemeinerung des-

[1] Paulus an die Kolosser 3, 14. vgl. 1, 16. 17.

[2] 1 Kor. 12. Epheser 4. 15. 16. vgl. Joh. 15.

sen sein, was in der christlichen Sphäre wie in der höchsten Spitze erscheint. Paulus bezeichnet die vom Zwecke entbundenen sittlichen Kräfte, wenn sie wie in der physischen Ansicht die Welt regieren, mit den schlagenden Worten:[1] „So ihr euch unter einander beisset und fresset, so sehet zu, dass ihr nicht unter einander verzehret werdet."

Auf solche Weise gestaltet sich die organische Weltansicht, wenn sie durchgeführt wird. Ohne sie ist ein Dualismus unvermeidlich. Denn der Zweck ist ein Factum der Welt, und es fragt sich nur, ob ganz oder theilweise. Wenn er es nur theilweise ist, so ist er in der Welt wie eine Inconsequenz. Aus dieser indirekten Begründung geht das Bestreben hervor, die Analogie des Zweckes aus den bedeutsamsten Gliedern über das Ganze auszudehnen. Hat sie einst das Ganze durchdrungen, so hört jene äusserliche Teleologie auf, welche die Natur fremden Zwecken unterwirft. Denn nichts ist ausser dem umfassenden Ganzen. Der ideale Entwurf ist leicht, aber die reale Nachweisung bleibt weit hinter ihm zurück. Das Factum soll aus sich erforscht und nicht umgedeutet werden. Die Richtungen der Wissenschaften schwanken hin und her. Die tiefere Untersuchung bringt bald einen tieferen Zweck, bald aber statt alles Zweckes eine wirkende Ursache. Die Vermittelungen der Glieder der Welt wollen nicht so sichtbar erscheinen, dass sie gleichsam räumlich auf den Mittelpunkt hinweisen. Die Wissenschaften führen um ihre Königin Streit, und es kann ihnen nicht erlassen werden, die Ergründung im Einzelnen lediglich aus der Sache zu erstreben. Aber es kann den Geist nicht irren. Nach den bedeutungsvollsten Erscheinungen und nach seiner eigenen Natur entscheidet er und ergänzt das Fehlende.

14. In der organischen Weltansicht wird der Gedanke, den einst Plato im Timaeus voranstellte, das Thema der Metaphysik bleiben: „Gott war gut, und weil er gut war, war er ausser dem Neide und wollte, dass die Welt ihm so ähnlich als

[1] An die Galater 5, 15.

möglich werde.“ Indem die Erkenntniss der Welt an Fülle und Tiefe wächst, ergänzt sie sich zuletzt durch diesen Gedanken der Einheit. Wie sich der menschliche Geist das Absolute immer nur relativ vorstellt, so wird auch da, wo der Inhalt des Relativen reicher und grösser erkannt wird, die Vorstellung des Absoluten neue und grössere Impulse empfangen. Die religiöse Vorstellung meint oft einzubüssen, wo sie Grösseres wieder empfängt, als sie verliert. Als der mathematische Verstand den die Welt umschliessenden Fixsternhimmel, jene letzte dem Augenschein nachgebildete Himmelssphäre, wegthat, den unendlichen Raum öffnete und die unzähligen Lichter des Himmels als entlegene Welten erkannte: dehnte sich die mächtig erregte Phantasie der Menschheit und sie war in Gefahr, über dem ungemessenen Vielen die transscendente Einheit zu verlieren. Aber im Grunde sind auch die Accorde, welche den Gedanken des Unbedingten einleiten, desto mächtiger geworden, wie z. B. Klopstock, die beschränkte alte Vorstellung des Himmels erweiternd, seinen Psalm beginnt: „Um Erden wandeln Monde, Erden um Sonnen; aller Sonnen Heere wandeln um eine grosse Sonne: Vater unser, der du bist.“ Wenn in neuerer Zeit Leben im kleinsten Raum entdeckt wird, wenn die Geschichte des Erdkörpers einen Blick in ungemessene Zeiten öffnet und aus den entlegensten Zeiträumen Spuren des Lebens und des im Kampfe mit den elementaren Gewalten immer wieder entstehenden Lebens an den Tag bringt: so wachsen die Vorstellungen bei jenem Ausdruck, mit welchem schon das Buch der Weisheit Gott anredet, da es spricht: „du Liebhaber des Lebens, dein unvergänglicher Geist ist in allen.“

15. In dem Bereiche des Bedingten hat sich uns das alte Wort in gewissem Sinne bewährt, dass Gleiches durch Gleiches erkannt werde. Durch die Thätigkeiten des Geistes schlossen sich die Seiten der Dinge auf, welche in entsprechenden Thätigkeiten gegründet sind. In der Erkenntniss des Unbedingten zeigt sich uns Aehnliches. Wir erkennen Gott, soweit wir ihn erkennen, nur durch das in uns, was in uns göttlichen Ge-

schlechtes ist, durch das Nothwendige im Wissen und durch das Gute im Willen und vor Allem durch die Einigung beider.

16. Mit der organischen Weltansicht, die im Gedanken des Ganzen als dem Ursprünglichen die Welt und was darinnen ist, wurzeln lässt, verklärt sich der Begriff in der Idee. Die nackte Ansicht der wirkenden Ursache kennt keine Idee, sondern als das Letzte den Begriff, insoweit er die Vorstellung ist, die den hervorbringenden wirkenden Grund der Sache in sich aufgenommen hat. Es giebt einen Begriff des Kreises, des Falles, des Magnetismus, aber keine Idee derselben, es sei denn, dass sie organisch auf den vorbildenden Gedanken eines Ganzen bezogen werden. Die Sprache spricht indessen von der Idee eines Organs, wenn es in seiner Funktion auf das Ganze des lebendigen Leibes zurückgeführt und wenn daraus seine angemessene Gestaltung begriffen wird.

In der Geschichte der Philosophie entsteht die Idee mit einer teleologischen und ethischen Betrachtung; und es ist unrichtig, sie in Plato, dem Urheber, aus einer bloss aesthetischen Anschauung oder nur aus einer dialektischen Ausgleichung der Gegensätze abzuleiten. Denn die Idee des Guten steht ihm als die allbestimmende an der Spitze.

Die Idee ist der Begriff der Sache, in der organischen Bestimmung eines bedingenden Ganzen erkannt. So sprechen wir von der Idee des Rechts, wenn wir es nicht als wirkende Erscheinung und demnach z. B. mit Kant als den Inbegriff der Bedingungen fassen, durch welche die Freiheit des Einen neben der Freiheit des Anderen bestehen kann, sondern im höheren Zusammenhang, etwa als das Organ, wodurch das im gemeinsamen Leben verwirklichte Sittliche sich selbst erhält und weiterbildet. Der Begriff wird zur Idee, wenn er zunächst in der Bestimmung des höheren Zweckes oder zuletzt im Lichte des Unbedingten erscheint. Die Sprache verfolgt diesen Gesichtspunkt in dem Gebrauch des Wortes. Sie erkennt zwar an, dass es einen Begriff einer Krankheit, eines Fehlers gebe, aber wird schwerlich von der Idee der Krank-

heit, von der Idee eines Fehlers reden; denn sie sind nicht das in der teleologischen Ansicht Gewollte und organisch Bestimmte, sondern vielmehr das Gegentheil. Die französische Philosophie, in welcher immer die Weltansicht der natürlichen Ursachen überwog, hat folgemässig die tiefe Bedeutung der Idee eingebüsst und das Wort bis zum Zufall einer beliebigen Vorstellung abgeflacht. Die deutsche Wissenschaft hat es immer in Ehren gehalten.

Wenn die organische Weltansicht in die Idee ausläuft, so fasst sie sie in Gott; und die ethische Idee hat darin ihre Gewalt über das Gemüth und den Willen. Der durchgebildete Zweck setzt die ewige Macht des Geistes voraus; und das Centrum, auf welches die Radien hinweisen, ist die That im Ursprung der Dinge.

Es ist öfter die Richtung der Theologie, die Gott in den zweckmässigen Bildungen finden will, witzig angegriffen worden.[1] Doch wird man über dem Missbrauch einer platten Teleologie den grossen Gehalt des Begriffs nicht vergessen dürfen. Zunächst ist die Frage nur eine factische. Ist die Natur ohne den Zweck, und versteht man sie ohne den Zweck? Wer sie verneinen will, beweise es. Ist sie aber nicht zu verneinen, so erhebt sich die zweite Frage: wie kann man den Zweck begreifen? Die Sache steht zum Theil so. Man erkennt das Göttliche in der Natur,[2] aber nennt es Beschränkung, das Göttliche durch Gott zu denken. Sprich ehrlich, der du so sprichst: kannst du das Göttliche ohne Gott, den weltdurchdringenden Zweck ohne den Geist des Schöpfers verstehen? Allerdings, man braucht so hoch nicht zu greifen. Es ist eine freie Erhebung, und niemand meine, dass der Glaube etwas anderes sei als eine freie Erhebung des Geistes. Man kann sich die Welt aneignen, wie man das Brot essen kann, ohne zu fragen, wo-

[1] Z. B. in der Schrift: Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten dargestellt und gewürdigt von L. Feuerbach. Ansb. 1838. S. 27 ff.

[2] τὸ θεῖον, nicht ὁ θεός.

her es kommt. Man braucht nicht zu den Sternen aufzusehen und kann doch leben. Du verstehst ein Gedicht, ohne den Dichter zu kennen; du kannst vielleicht die Welt verstehen, ohne Gott zu kennen; so plastisch ist das Gedicht, so plastisch die Welt. Willst du dich aber darauf beschränken? Gerade diese Vollendung haben beide nur von dem Geiste empfangen, der sie schuf. Das Gedicht giebt dir ein Bild des Dichtergeistes, die Welt ein Bild Gottes.

Und es ist anders mit der Welt, als mit dem Gedichte. Was wir von ihr kennen, ist immer ein Bruchstück. Die künstlerische That, die aus diesem Bruchstück den bildenden Geist entwirft, beleuchtet die Theilchen menschlicher Erkenntniss mit einer hellen Fackel. Wir schauen nun die Natur mit aufmerksamerem Auge und lauschen der offenbarenden Geschichte mit empfänglicherem Ohr. Das Sein und jede Entwickelung des Seins ist nun ein Blick des Geistes. Die Dinge oder Wesen sind nun die in ihren Produkten angeschaueten Entwickelungsstufen der Einen unendlichen Thätigkeit — die gleichsam aufgehaltene oder verweilende (ewige) Idee.[1] Es ist die Aufgabe der Realphilosophie, diesen Gedanken im Einzelnen zu suchen und darzulegen; sie beginnt hier, wo die Logik schliesst.

Das Unendliche erscheint uns nun im Endlichen wie im Spiegel. Im Menschen empfängt dadurch alles eine neue Bedeutung. Wir ahnen schon eine unendliche Bestimmung in dem der Unendlichkeit aufgeschlossenen Auge, denn die Thiere haben nur ein Auge für das Licht der Erde, — in der verklärenden Phantasie, denn sie entrückt die Wirklichkeit zur Wahrheit des Ideals, — in dem harmonisch bewegten Gefühl, denn die Lust ist das Frohlocken über den Sieg des göttlichen Zweckes in der Wirklichkeit, — im aufopfernden Willen, denn an ein Höheres glaubend überfliegt er das eigene Ich, — endlich im abschliessenden Verstande, denn woher käme ihm das kühne Recht, das Stückwerk der Erfahrung zu ergänzen? Wo der

[1] Nach dem schönen Ausdruck J. E. v. Berger's in den Grundzügen zur Wissenschaft 1817. Th. I. S. 254.

menschliche Geist sich selbst oder der Wirklichkeit voraneilt, da regt sich in ihm die Idee Gottes.

Die Wissenschaft vollendet sich allein in der Voraussetzung eines Geistes, dessen Gedanke Ursprung alles Seins ist. Was im Endlichen erstrebt wird, ist hier erfüllt. Das Princip der Erkenntniss und das Princip des Seins ist Ein Princip. Und weil diese Idee Gottes der Welt zum Grunde liegt, wird dieselbe Einheit in den Dingen gesucht und wie im Bilde wiedergefunden. „Der Akt des göttlichen Wissens ist allen Dingen die Substanz des Seins.“

XXIII. IDEALISMUS UND REALISMUS.

1. Noch von einer andern Seite mag das Ganze unserer Weltanschauung bezeichnet werden.

Es giebt im Leben gäng und gebe Kategorien, unter welche man die philosophischen Betrachtungen unterbringt, um mit ihnen, oft ehe man sie verstanden, fertig zu werden, und dabei versteht man selbst diese Kategorien nicht immer. Solche Titel sind seit Kant Idealismus und Realismus.

Noch in Leibniz ersten Schriften spielen die Namen anders, indem bei ihm noch aus dem Mittelalter der Gegensatz von Realismus und Nominalismus anklingt. Die Namen sind andere, aber die Ansicht ist verwandt. Der Realismus, von damals, der die Realität des Allgemeinen in der Weise der platonischen Ideen meint, entspricht dem, was wenigstens in Einer Bedeutung des Namens heute Idealismus heisst; und der Nominalismus, dersich auf die ausschliessende Wirklichkeit des Einzelnen steift, entspricht vielfach dem heutigen Realismus.[1] Aber die Motive, zunächst von der Untersuchung über die Möglichkeit der Erkenntniss ausgehend, sind zum Theil andere.

Wir schicken eine Bemerkung über den Namen des Idea-

[1] Man vergleiche, was noch Herbart vom Standpunkte seines Realismus in der Metaphysik §. 329 über das Allgemeine ausführt.

lismus voran. Denn es ist nützlich, die Bedeutungen zu scheiden und dadurch unbestimmten Namen das Spiel zu verderben.

Kant hat die Idee in einem Sinne gewahrt, welcher an Plato anknüpft. Denn die Idee ist ihm ein nothwendiger Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann.[1] Indem die Vernunft auf das Unbedingte geht, geht die Idee als Vernunftbegriff eben dahin. Seit bald nach Kant das Studium Plato's in der deutschen Philosophie wieder erwachte, bewahrte in Deutschland der Begriff der Idee diese über die Erfahrung hinausragende Würde; und nicht selten versteht man heute unter Idealismus jene Auffassung der Dinge, welche den Ursprung des Wirklichen in vorbildenden Gedanken Gottes sucht. Das Ideal und das Ideale im Gegensatz des nur Ideellen, das nach und nach der Takt der Sprache zur Unterscheidung abgezweigt hat, leiten diesen Gebrauch des Idealismus.

Kant sagt an einer Stelle der Prolegomena,[2] in welcher er sich bemüht, das Ergebniss seiner Lehre von der Lehre Berkeley's abzuscheiden: „Die Bezweiflung der Existenz der Sache macht eigentlich den Idealismus in recipirter Bedeutung aus." Im Sinne dieses Idealismus hatte Berkeley gelehrt; der Mensch nehme keine Dinge wahr, sondern nichts als seine „Ideen" (Vorstellungen). Der Gebrauch des englischen Wortes *idea*, auf den Gebrauch der *idea* zurückgehend, welchen wir schon in Cartesius und Spinoza finden, und längst von Plato's Sinn abgefallen, der die Idee als die urbildliche Grundgestalt der Dinge anschaut, hat diese, wie Kant sagt, recipirte Bedeutung bestimmt.[3] Während Kant die Idee ausdrücklich an Plato anknüpft, hält er umgekehrt den Idealismus in

[1] Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage S. 370. S. 383. Werke II. S. 253. S. 263.

[2] Werke in Rosenkranz Ausgabe III. S. 51.

[3] Schon Chr. Wolf in den „Gedanken von Gott, der Welt" etc. 1720. §. 787 hat diese Bedeutung: „Idealisten, welche die wirkliche Welt ausser der Seele leugnen" und Reusch *systema metaphysicum* 1735 citirt (§. 790.) neben Malebranche Berkeley als Idealisten.

einem Sinne fest, der sich an diesen recipirten Gebrauch anschliesst. So spricht Kant in der Kritik der Urtheilskraft[1] von dem Idealism der Zweckmässigkeit und versteht darunter diejenigen Systeme, welche den Zweck in der Natur aufheben, indem sie alle zweckmässige Form der Naturprodukte auf Zufall, wie Epikur, oder auf ein Fatum zurückführen. Die für den Idealism der Endursache streitenden Systeme leugnen an den zweckmässigen Naturdingen die „Intentionalität"; sie leugnen, dass sie absichtlich zu dieser ihrer zweckmässigen Hervorbringung bestimmt waren, oder mit andern Worten, dass ein Zweck die Ursache sei. Im Sprachgebrauch der Griechen kann man einem Epikur keinen Idealismus zuschreiben. In Kants Sprachgebrauch bezeichnet darin der Idealism den Gegensatz gegen den „Realism der Naturzwecke", die Aufhebung ihrer Wirklichkeit, ihr Verschwinden in ein Ding der Vorstellung. Es ist ein Idealismus, der Idee im Sinne ihres platonischen Ursprungs ledig und baar.

Wenn nun Kant für seine Betrachtungsweise den Namen des transscendentalen Idealismus ausprägt,[2] so denkt er dabei nicht an Plato's Idee, sondern an den Gegensatz gegen Berkeley's empirischen Idealism. „Wir haben," sagt Kant, „in der transscendentalen Aesthetik hinreichend bewiesen, dass alles, was im Raume oder der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. blosse Vorstellungen sind, die so, wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder Reihen von Veränderungen, ausser unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den transscendentalen Idealism." „Ich habe ihn," sagt Kant weiter, „auch sonst bisweilen den formalen Idealism genannt, um ihn von dem materialen, d. i. dem gemeinen, der die Existenz äusserer Dinge selbst bezweifelt oder leugnet, zu unterscheiden." Nach

[1] Kritik der Urtheilskraft. 1790. S. 318 ff. Werke nach Rosenkranz Ausgabe IV. S. 279 ff.

[2] Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 518. Werke II. S. 385.

Kant sind die Formen von Raum und Zeit, in welchen uns die Dinge erscheinen, *a priori*, nur subjektiv; daher nennt Kant seinen Idealism formal oder transscendental, welches letzte Wort ihm die Möglichkeit und den Gebrauch der Erkenntniss *a priori* bezeichnet.

Man kann in wesentlichen Betrachtungen Kant als den unbewussten Fortsetzer Plato's ansehen. Was bei Plato die Erkenntniss als Wiedererinnerung ist, in welcher, wie er selbst sagt,[1] der Geist die Wissenschaft aus sich schöpft, das tritt bei Kant als Erkenntniss *a priori* auf. Wie Plato z. B. im Menon die Wiedererinnerung an der mathematischen Erkenntniss anschaulich darlegt, oder diese im Staat als eine reine Erkenntniss auf dem Gebiete des Intelligibeln bezeichnet, so steht Kants transscendentale Aesthetik in nächster Verwandtschaft mit der reinen mathematischen Erkenntniss. Durch das *a priori* von Raum und Zeit glaubt Kant zum ersten Male die Frage beantwortet zu haben, wie es der menschlichen Vernunft möglich war, die synthetische, apodiktische, unbegrenzt sich ausbreitende Erkenntniss der reinen Mathematik *a priori* zu Stande zu bringen.[2] Wenn Plato im Phaedon[3] die Erkenntniss als Wiedererinnerung daran beweist, dass wir Dinge hinter dem, was sie sein wollen oder sein sollen, zurückbleiben sehen, aber durch die Sinne die Dinge doch nur haben, wie sie sind: so gewahren wir darin leicht den vorausgesetzten Zweck, wenn er auch nicht darin ausgesprochen ist, als stillschweigendes Mass. Denselben Zweck hat Kant, wie wir oben sahen, als ein *a priori* aufgefasst. Wenn endlich Plato in derselben Stelle des Phaedon das Gleiche als einen Begriff bezeichnet, den wir nirgends im Sinnlichen finden und doch auf den Gegenstand der Sinne anwenden: so erinnert dies bei Kant an die Identität des Selbstbewusstseins als die letzte Quelle alles *a priori*; denn das Gleiche ist das Identische im Quantum.

Hiernach könnte man geneigt sein, Kants transscendenta-

[1] Menon p. 85 St. [2] Prolegomena, Werke III. S. 35 ff.
[3] Phaedon p. 74 sqq. St.

len Idealismus enger an Plato anzuschliessen; aber man darf es nicht, denn man würde den historischen Sinn des Wortes, die Beziehung auf Berkeley, verwischen. Bei Kant ist der Name des Idealismus nicht die Bejahung der Idee, sondern die Verneinung des Realen in der Vorstellung. In demselben kantischen Sinne heisst Fichte's, Schopenhauers Lehre Idealismus, und noch in Schleiermachers Dialektik herrscht dieser Sprachgebrauch.[1]

Anders stellt sich freilich die Bezeichnung, wenn sie, wie schon bemerkt wurde, im Sinne späterer deutscher Philosophen, den Idealismus unmittelbar an Plato's Idee anknüpft und ihn nicht auf das Ding der Vorstellung, sondern auf den Gedanken in den Dingen bezieht.

Im s. g. absoluten Idealismus, der dialektischen Lehre Hegels, fällt beides zusammen, der Begriff im menschlichen Geiste und der Begriff in den Dingen.

Die eingerissene Verwirrung würde sich lösen, wenn das, was Kant Idealismus nannte, vielmehr Eidolismus, oder wenn man lieber will, Subjektivismus hiesse. Doch ist des die Geister neckenden „— —ismus“ schon genug in der Sprache und wir wollen diesen Vorrath nicht mehren.

2. Der gesunde praktische Mensch ist Realist; der theoretische, der spekulirende kann es nicht in demselben Sinne sein; denn das Unmittelbare erscheint ihm als vermittelt. Aber er darf die Beziehungen nicht abschneiden, die in's Reale zurückführen, sonst wird alsbald der Mensch das Mass der Dinge und mit der Theorie wird leicht die praktische Betrachtung egoistisch.

Herbart hat insbesondere im Gegensatz gegen den Subjektivismus in Fichte's Lehre vom setzenden und entgegensetzenden Ich den Realismus behauptet. Herbart weist allenthalben auf das Gegebene hin, auf die gegebene Materie der Empfindung und auf die in der Empfindung gegebene Form.

---

[1] Dialektik §. 57. §. 168.

„Die Empfindungen liegen nicht," sagt er,[1] „wie ein loses Aggregat, oder wie ein Chaos in uns, sondern eben indem sie gegeben werden, fügen sie sich in bestimmten Gruppen und Reihen, und nur in dieser Bestimmtheit kann man sich auf sie als auf ein Gegebenes berufen." Herbarts absolute Position liegt in der Empfindung. Von dem in der Erfahrung Gegebenen geht seine ganze Speculation und der Rückschluss auf das wahre Geschehen aus. Herbart will für seine Metaphysik einen realistischen Regulator, das in der Empfindung Gegebene.

Dieser Hinweis auf das Gegebene hat heilsam gewirkt. Aber wohin hat der Antrieb geführt, da Herbart, gleich den Eleaten, das Identitätsgesetz, das erst dann Bedeutung hat, wenn es bereits nothwendige Begriffe giebt, vor allem Inhalt von Begriffen metaphysisch anwandte und daraus ein Sein ohne seines Gleichen hervorzog?

Das Ergebniss ward das Gegentheil dessen, was im Gegebenen zwingende Gewalt hat.[2] Das Seiende, das Herbart nach jenen Normen ersann, soll schlechthin positiv sein, einfach, ohne Verneinung und Relation, jede Grössenbestimmung abweisend und auch die Bewegung ausschliessend. Aber ein solches ist uns nirgends gegeben; ja alles Gegebene ist uns gerade auf die entgegengesetzte Weise gegeben. Wo die Bewegung, durch welche und in welcher uns allein etwas gegeben ist, objektiver Schein wird, wo in der Untersuchung der Metaphysik und daher in der wissenschaftlichen Anwendung der Zweck fehlt, der die Vielheit zur Einheit begreift, und somit der eigentliche Halt für die Einheit, sowol im Einzelnen als im Ganzen: da ist der Realismus des Anfangs am Ende zur Negation geworden und hat sich in dem objektiven Schein zu einer Art Idealismus fortgebildet, das Wort in jenem recipirten Sinne Kants genommen. Es ist vergeblich, die Bewegung als objektiven Schein mit dem objektiven Schein in der Astronomie zu decken. Copernicus drehte die scheinbaren Bewegungen am Himmel um

[1] Metaphysik II. §. 327.

[2] S. oben Bd. I. S. 173 ff. S. 204.

und lehrte sie in wirkliche verwandeln. Was innerhalb der Bewegung und durch die Relation der Bewegungen möglich wird, hat keinen Sinn mehr, wenn es als Beispiel gegen die Bewegung überhaupt gewandt wird und nun die ganze Bewegung objektiver Schein sein soll. Die aesthetischen Urtheile, die praktischen Ideen, welche im höhern Sinne ideal heissen könnten, haben bei Herbart mit der nothwendigen Empfindung der Harmonie, welche sie im Schönen und Ethischen mit sich führen, ihren letzten Grund im Gesetze des psychischen Mechanismus.

So ist Herbarts Realismus in seinen Consequenzen idealistisch, aber in seinem Grunde keineswegs ideal.

3. Unsere Sinne gelten als die Zeugen des Realismus; aber schon Locke's empirische Untersuchung beginnt ihre Energien zu idealistischen Voraussetzungen überzuführen. Bei Locke geschieht das freilich nur von Einer Seite.

Indem er in seinen Betrachtungen über die Sinne[1] die primären Eigenschaften der Körper von den secundären unterscheidet und jene als solche bestimmt, welche von dem Körper in jedem Zustande unzertrennlich sind, und diese als solche, welche die ursprünglichen voraussetzen: bezeichnet er die Vorstellungen der ursprünglichen Eigenschaften als Abbilder deren Muster in den Körpern selbst wirklich da sind. Solche dem Gegebenen entsprechende, ihm ähnliche Vorstellungen sind die Vorstellungen des Körperhaften (*solidity*), der Ausdehnung, Gestalt, Bewegung und Ruhe, Zahl. Anders verhält es sich mit den secundären Eigenschaften der Körper. So wenig, sagt Locke, wie der Schmerz, den eine äussere Sache verursacht, in den Dingen ist, so wenig können wir sagen, dass die abgeleiteten Eigenschaften (Farbe, Geruch, Hitze, Geschmack u. s. w.), wie sie in uns hervorgebracht werden, so auch in den Dingen sind. Die empirische Untersuchung beginnt hier die Skepsis gegen die Empirie und lehrt uns Kritik.

Es lässt sich gegen Locke's Theorie, welche die ursprüng-

[1] Versuch über den menschlichen Verstand II. 8. bes. §. 15.

lichen Eigenschaften der Körper, Solidität, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung und Ruhe, Zahl, unmittelbar und wie ein gegebenes Abbild aus den Sinnen schöpft, leicht nachweisen, dass die Sinne zu diesen Vorstellungen nur Motive geben, aus welchen der Geist sie bildet oder entwirft. Die Zahl, aus der Unterscheidung und Zusammenfassung des Einzelnen entstehend, liegt jenseits der Sinne. Gestalt und Ausdehnung werden aus den Elementen, welche der Tastsinn sammelt, oder der Gesichtssinn zur Construction bietet, entworfen. Das Urtheil wirkt dabei mit. Bewegung und Ruhe setzen, um gedacht zu werden, Vergleichung räumlicher Verhältnisse voraus; sie werden, so weit sie sich in der äussern Welt finden, erschlossen. Die Solidität, welche wir in dem unserem Tastsinn widerstehenden Körper denken, ist doch etwas anderes als die eigenthümliche Empfindung des Druckes im Finger. Indem wir auf Anleitung der Sinne den Körpern Ausdehnung und Gestalt, Bewegung oder Ruhe, Solidität, Zahl beilegen, hat schon der Geist aus dem von den Sinnen Gegebenen etwas gemacht, das die Sinne nicht haben; und wenn wir fragen, wie er die Elemente auffasse und daraus diese nothwendigen Eigenschaften des Körpers, ohne welche er aufhört Körper zu sein, bilde: so sehen wir jene constructive Bewegung, welche uns in aller Wahrnehmung als intellectual erschien, in allen wirken und bilden. Durch die Bewegung wird die Ruhe erkannt, die Gestalt beschrieben, die stetige Ausdehnung entworfen; auf die Zeit, das innere Moment der Bewegung, geht die Zahl zurück. Selbst die Undurchdringlichkeit des Körpers wird durch die widerstehende Bewegung gedacht. Diese Bemerkungen folgen aus den obigen Untersuchungen.

Während auf diese Weise selbst in den ursprünglichen Eigenschaften der Körper die Meinung sich widerlegt, als ob der Vorgang der sinnlichen Empfindung ein Abbild dessen sei, was in den Körpern vorgeht, so dass sinnliche Vorstellung und die ursprünglichen Eigenschaften einander entsprächen, wie Eindruck und Abdruck, während sich vielmehr zeigt, dass unsere

Vorstellungen dieser Eigenschaften schon durch einen Entwurf geistigen Ursprungs bedingt sind: hat die neuere Physiologie die Frage, wie weit die Vorstellungen der secundären Eigenschaften empirisch in den Sinnen begründet sind, weiter verfolgt.

4. Die physiologische Betrachtung geht dabei von einer Thatsache aus, die durch Versuche feststeht. Verschiedenartige Reize, welche auf denselben Sinnesnerven wirken, bringen immer nur eine Empfindung derselben Art, eine Empfindung innerhalb derselben Sphäre hervor; und wiederum dieselben äusseren Reize erregen in verschiedenen Sinnen verschiedene Empfindungen, je nach der Natur des Sinnes. So erregt z. B. eine mechanische Wirkung, ein Schlag, ein Stoss, ein Druck im Auge die Empfindung des Lichtes und der Farbe, wie durch einen Druck oder Schlag am Augapfel feurige Kreise im Gesichtsfeld entstehen, und ebenso durch einen Schlag die Empfindung eines Knalles im Gehör. Ein englischer Offizier erhielt, wie Bell erzählt,[1] den Schuss einer Gewehrkugel, der durch den Knochen des Gesichts ging, und beschrieb seine Empfindung in dem Augenblick der Verwundung mit den Worten: es wäre ihm wie ein Blitz vor den Augen gewesen, begleitet von einem Schall, wie wenn die Thür der St. Paulskirche zuschlüge. Auf dieselben galvanischen oder elektrischen Reize flimmert das Auge, klingt das Ohr, schmeckt die Zunge. Chemische Einwirkungen auf das Blut bringen Lichtempfindungen im Auge, Sausen im Ohr, Kribbeln im Gefühl hervor. Dieselben Sonnenstrahlen werden im Auge als Licht und im Gefühl als Wärme empfunden. Die physiologische Erfahrung hat ergeben, dass durch Reizung jeder einzelnen sensiblen Nervenfaser nur solche Empfindungen entstehen können, welche dem Kreise eines einzigen bestimmten Sinnes angehören, und dass jeder Reiz, welcher diese Nervenfaser überhaupt zu erregen vermag, nur Empfindungen dieses besonderen Kreises hervorruft. Hier-

[1] Sir Charles Bell *the hand, its mechanism and vital endowments as evincing design*. Neue Aufl. 1835. S. 133.

aus schliesst man auf die Bedeutung der Empfindung. Würden specifische Qualitäten wahrgenommen, so könnten nicht dieselben äusseren Einflüsse auf verschiedene Organe verschiedene Wirkungen hervorbringen. Es kommt bei den Nerven der verschiedenen Sinne auf die Erregung überhaupt an, aber der Nerv kümmert sich nicht um die Natur des erregenden Objekts. Der Sinn empfindet nur seine Energie und nicht die specifische Qualität der Aussenwelt. Was uns durch die Sinne zum Bewusstsein kommt, das sind zunächst nur Eigenschaften und Zustände unserer Nerven und keine Eigenschaft und kein Zustand eines äusseren Körpers. Die Retina sieht nur sich; sie ist sich selbst Subjekt-Objekt. So empfinden wir nur uns selbst im Umgang mit der Aussenwelt. Zwar liegen verändernde Ursachen in den Dingen, aber kein Sinn zeigt sie in ihrer eigenthümlichen Natur an, sondern nur in seiner Art der Empfindung. Unsere Sprache überträgt freilich was wir empfinden auf den Gegenstand, der die Empfindung reizt. Wir nennen den Körper licht, farbig, aber wir empfinden in Wahrheit nicht das Lichte, nicht das Farbige, sondern nur den Nerven licht und in ihm eine Differenz der Energie, welche wir Farbe nennen. Nur durch die Redefigur der Metonymie heisst der Körper licht, farbig. Wir nennen eine Speise, welche wir schmecken, salzig, aber das Salzige ist nur in unserer Empfindung. Jeder Sinn hat nach dieser Lehre von den specifischen Energien seine Form der Empfindung, in welche er alle Reize fasst und mit der er die Dinge überkleidet.[1]

Es liegt nahe, weiter zu gehen und diese Lehre als eine empirische Ausführung von Kants transscendentalem Idealismus und beide als übereinstimmend und sich einander bezeugend zu betrachten. Wie bei Kant die Anschauung in ihren Formen, in Raum und Zeit, der Verstand in seinen Formen, in den Kategorien und die Urtheilskraft in ihrem Gesichtspunkt

[1] Joh. Müller's Physiologie des Menschen. 2. Bd. 1840. S. 250 f. vgl. Helmholtz physische Optik in Karstens Encyklopaedie der Physik. 1860. S. 208 f.

der Einheit, dem Zweck, thätig ist: so werden die Sinne nur ihrer Energien inne und allenthalben hat der Geist nur seine Energien zum Objekt. Wenn sich der strenge Kantianismus, der die Causalität für nur subjektiv erklärt, mit dieser Lehre der specifischen Sinnesenergie verbindet: so darf auch kein einwirkendes Objekt, worin das Ding an sich causal wäre, angenommen werden; und dann ist der Mensch abgeschnitten und behält nur seine kleine eigene Welt zum Genusse oder zur Qual.

5. Wir gehen in das ein, was uns diese physiologischen Schlüsse gelehrt haben.

Ohne Frage ist der Sinneseindruck, die sinnliche Empfindung, in welcher wir mitten in einer Wechselwirkung stehen, kein rein Objektives, keine ungemischte Nachricht von Eigenschaften der Dinge. Es ist darin ein Stück eigenen Lebens mitgefasst. Ohne Frage ist es voreilig, den Dingen zu leihen, was in uns geschieht.

Ebenso ist es wichtig zu erkennen, dass jeder der Sinne, welcher Art auch die Einwirkung sei, nur in seiner Weise rückwirkt, nur in seiner Sprache spricht. In dem Experiment der mechanischen, elektrischen, chemischen Einwirkungen, welches in jedem Sinne eine der Art nach identische Empfindung ergiebt, lernen wir auf den subjektiven Antheil in der Empfindung aufmerken.

Aber der Unterschied zwischen einem solchen gewaltsamen Eindruck und der natürlichen und eigentlichen Erregung durch die entsprechende Kraft der Natur tritt deutlich hervor.

Jene gewaltsamen Einwirkungen ergeben eine pathologische, diese natürlichen eine physiologische Thatsache und man wird weder beide verwechseln noch ihren Werth gleich setzen. Jenen liegt Schmerz und das Gefühl des bedrohten Lebens nahe, diese thun sich durch harmonische Empfindung kund.

Es ist ein grosser Unterschied, ob ein Sinn von einem adaequaten Objekt angeregt oder von einer inadaequaten Kraft gereizt wird, wie es ein grosser Unterschied ist, ob wir durch Druck am Auge einen feurigen Ring im Sehfeld erzeugen oder

ob wir einen farbigen Kreis sehen. In der Wechselwirkung mit den Objekten der eigentlichen Sphäre leiten uns die Sinne unwillkürlich an, mit der Vorstellung nach aussen zu gehen, oder geben uns Elemente zur Construction eines Objekts, während sie auf dem andern Wege nur eine wirre Empfindung haben ohne Halt und Anhalt. Nur in der Wechselwirkung mit den Objekten der eigentlichen Sphäre lernen und lehren die Sinne zu unterscheiden und zu fixiren.

Die unentwickelte Empfindung wird sich der Unterschiede nicht bewusst, und nur im Umgang mit den adaequaten Objekten entwickelt sich die chaotische Empfindung in die Unterschiede der Energien, deren sie fähig ist, z. B. die Lichtempfindung, die unbestimmte Empfindung des Hellen, in die Unterscheidung der mannigfaltigen und wieder in sich selbst nüancirten Farben. Blindgeborene träumen überhaupt in keinen Gesichtsbildern.

Wo wir in den Sinnesthätigkeiten Zwang zur Unterscheidung und die Unmöglichkeit anders zu unterscheiden empfinden, wo wir, indem wir uns selbst besinnen, der Unfähigkeit inne werden, die Unterschiede aus uns selbst hervorgebracht zu haben: da erkennen wir das Gegebene, und dieser empfundene Zwang bezeichnet das Gegebene, das auf den Gebieten aller Sinne die Empirie zur Empirie macht, zur grossen Lehrmeisterin der Menschheit.

Das Gegebene nöthigt den Geist durch die Sinne es in Unterschieden zu setzen. Diese Nöthigung vollziehen die Objekte, indem sie mit ihrer Wirkung die Sinne berühren, und der Geist entspricht dieser Nöthigung, indem er dem Gegebenen nachgeht oder aus den gegebenen Motiven das sinnliche Bild entwirft.

So fasst der Geist durch seine constructive Bewegung das Gegebene in Raum und Zeit und projicirt es als ein Objekt.

Hat der Geist in dieser Objektivirung Unrecht?

Ein Objekt im Allgemeinen, eine einwirkende Kraft wird angenommen. Wollte man wirklich die Subjektivität, welche man aus den specifischen Sinnesenergien herleitet, auch auf den Raum und die Zeit übertragen, wollte man die Wahrheit

der kantischen Lehre darin sehen, dass sie die Anschauung der subjektiven specifischen Sinnesenergien in subjektive specifische Geistesenergien fortsetze; sollten also nach dieser Analogie Raum und Zeit, Causalität und Zweck nur subjektive Formen sein: so wäre das Ende dieser auf Empirie gegründeten Anschauung eine Aufhebung aller Empirie. Jeder empfände nur in seinen Sinnesenergien, jeder setzte sie nur durch seine Causalität in seinen Raum und seine Zeit. Der Idealismus in jener Bedeutung, welche Kant die recipirte nannte, wäre durch den Realismus vollendet.

Einwirkung, Causalität wird anerkannt. Wenn nun die Wirkungen am Subjekte geschehen, so werden sie nothwendig eine subjektive Seite an sich haben; aber diese subjektive Seite, welche durch die Causalität bedingt ist, lässt sich nun nicht auf die Causalität selbst ausdehnen. Es wäre eine falsche Analogie von dem bedingten Theil auf das Bedingende.

Die sogenannten specifischen Sinnesenergien sind, für sich genommen, ohne eine hinzutretende Causalität, eigentlich keine Energie, sondern vielmehr nur Potenzen, Vermögen, welche erst einer Erregung warten und bedürfen, um Energie zu werden. Diese eigene Voraussetzung führt aus dem nur Subjektiven heraus.

Das in den Sinnesempfindungen Gegebene sind Wirkungen, ja eine Wirkung von Wirkungen. Die erregende Causalität, welche den Sinn trifft, ist in dem grossen Zusammenhang der Natur Wirkung; und das empfindende Wesen, durch vielfache Voraussetzungen in seinem Sein und Dasein bedingt, ist Wirkung. Die Erscheinung in der Sinnesempfindung ist Wirkung von beiden. Dadurch verwickelt sich die Frage, die rückwärts geschieht, was beides an sich sei. In dem Berührungspunkte, wo die Erscheinungen in den Sinnesempfindungen geboren werden, gehen Subjekt und Objekt ein Verhältniss ein, aber auf beiden Seiten steht Unbekanntes. Unser Gewusstes, kann man daher sagen,[1] bildet Verhältnisse ab, ohne dass unser

[1] Vgl. Herbart Metaphysik §. 328.

Wissen die Verhältnissglieder einzeln kennt, weil es nur von solchem Gegebenen (dem Sinnlichen) ausgeht, worin nicht die Beschaffenheit der Dinge, sondern nur ihr Zusammen und Nicht-Zusammen sich abbildet. Wie soll aus einer solchen Lage, aus dem blossen Verhältniss von x zu y, ein Werth für x und y gefunden, aus dem blossen Verhältniss von zwei Unbekannten ein Inhalt der unbekannten Dinge geschafft werden?

So verzweifelt ist die Lage nur, so lange man die Causalität abstrakt hält, als eine blosse Verstandeskategorie, welche nur eine Beziehung der Succession aussagt, ohne diese Beziehung in ihrem Wesen zu bestimmen. Die Sache selbst führt weiter. Jene Berührung der beiden bezeichneten Wirkungen, welche im Zusammentreffen die Erscheinungen in den Sinnesempfindungen erzeugt, ist nur durch ein Gemeinsames möglich, das durch beide hindurchgeht. Ohne die continuirliche Bewegung ist eine Berührung von Objekt und Subjekt, mit welchen Namen wir jene sich begegnenden Wirkungen zu nennen pflegen, unmöglich. In der Bewegung allein ist die Möglichkeit gegeben, dass es überhaupt ein Verhältniss jener als x und y eingeführten unbekannten Grössen geben kann. Abgesehen von unseren früheren Untersuchungen über die Causalität, meldet sich an diesem Punkt, wo Realismus und Idealismus die Krisis bestehen, die Bewegung in ihrer allgemeinsten Form von selbst. Sie lässt besondere Modi, in denen sie auftritt, noch offen; aber schon ihre allgemeine Anerkennung zieht die grösste Consequenz nach sich, die Anerkennung des mathematischen Elements, welches, wie gezeigt worden, mit Raum und Zeit aus der Bewegung stammt. Durch diese gemeinsame Bewegung, durch das gemeinsame mathematische Element hat der Geist gleichsam eine Handhabe für die Dinge; er kann sie fassen und auf sie rückwirken.

Es kommt noch Eins hinzu. Innerhalb der Sinne, mögen sie in den Einzelnen stumpfer oder schärfer sein, erscheinen in der Wechselwirkung mit den Dingen die Wirkungen constant, in einem bleibenden Verhältniss beständig. Dies Constante giebt dem Individuum den Angriffspunkt auf das Objek-

tive. Wäre die Erscheinung nur subjektiv, so dass sie nicht eine Ursache hinter sich hätte, so wäre sie nur Schein,[1] und der Schein als solcher liesse keine Einwirkung zu. Man kann den Schein nur ändern, indem man auf seine Ursache wirkt; aber wenn man eine Ursache desselben anerkennt, hat er eigentlich schon aufgehört, Schein zu sein; man ergreift dann schon das Sein, das hinter ihm liegt. Der Schein als solcher, der falsche Bote eines Wirklichen, wird nie den Geist zu einer solchen Einwirkung anleiten können, dass die Dinge ihm antworten, wie er will; denn dazu muss er sie aus ihrer Natur heraus rufen. Das Beständige in den Erscheinungen, welche Wirkungen sind, macht unter der Voraussetzung der continuirlichen Bewegung, welche das Wesen der wirkenden Ursache ist, eine solche adaequate Einwirkung möglich. Sind die Gesetze der Bewegung zugleich die Gesetze des Geistes, wie in der auf constructiver Bewegung beruhenden Mathematik erhellt: so lassen sich dadurch die constanten Wirkungen vergleichen und zerlegen, und die Dinge hinter den Erscheinungen schliessen sich auf. Die Verhältnissglieder, das Subjekt und Objekt, welche sich in der Erscheinung durchdringen, stehen nun nicht gänzlich fremd und unbekannt einander gegenüber; sie haben in dem Gemeinsamen (der Bewegung) eine Möglichkeit in einander einzugehen. Indem die gebundene materielle Bewegung im Geiste frei wird, wird sie allgemein und ist in dieser Allgemeinheit so schöpferisch aus sich und zugleich so fügsam, sich an das Gegebene anzulegen, dass sie, über die Sinne weit hinausgehend, aus der constanten Wirkung auf den verborgenen causalen Vorgang schliessen lehrt. Es entspricht der Geschichte der Wissenschaften, dass sie vor Allem durch das mathematische Element Macht über die wirkende Ursache gewinnen, und diese reale Macht bestätigt den im Gegebenen gegründeten Realismus.

Was Locke ursprüngliche Qualitäten der Körper nannte,

---

[1] S. oben Bd. I. S. 159 f.

namentlich Ausdehnung, Gestalt, Bewegung und Ruhe, Zahl, beruht durchweg auf der Bewegung und ihren Erzeugnissen. In der Empfindung drücken sich diese Eigenschaften nicht wie Lettern ab; die Vorstellungen sind keine Abbilder derselben. Aber der Geist entwirft sie durch die mit ihrem Ursprung homogene Thätigkeit, und indem er sich dabei an dem Constanten im Gegebenen hält, kommt jene Uebereinstimmung zu Stande, welche den Vergleich eines Ebenbildes oder Abbildes veranlasst.

Auf demselben Wege gehen wir in Locke's sogenannte secundäre Qualitäten ein, jene Eigenschaften, welche die gewöhnliche sinnliche Vorstellung aus der Erscheinung, die in uns ist, unmittelbar in die Dinge, den einen Factor der Erscheinung, wirft. Die physiologischen Experimente, welche der Lehre von den specifischen Sinnesenergien zum Grunde liegen, setzen sämmtlich die Bewegung als Causalität voraus, und jene den einzelnen Sinnen adaequate Erregungen, aus welchen die sogenannten sinnlichen Eigenschaften, Locke's secundäre Qualitäten, entspringen, werden von der strengen Wissenschaft auf Modi der Bewegung zurückgeführt.[1] So stellt z. B. der tiefe Basston, welchen das Ohr vernimmt, 32 Schwingungen in einer Secunde dar, und die Farben die grössten Zahlen von Undulationen; und unsere Empfindungen dieser Eigenschaften sind uns, so dürfen wir sie ansehen, die abgekürzten Ausdrücke solcher Modi der Bewegung.

6. Wir sind undankbar, wenn wir im theoretischen Interesse die Forderung übertreiben und überspannen und von den Sinnen unmittelbar zu erfahren verlangen, was die Natur der Dinge ist.

Es wird nie möglich sein, für ein lebendes Wesen ein rein objektives Organ zu ersinnen, d. h. ein solches, welches, indem es ein Aeusseres dem Inneren zuführt, das empfangende Innere, das active Bewusstsein eliminirte.

Man muss sich vergegenwärtigen, was denn herauskommen würde, wenn unsere Sinne so objektiv wären, dass sie uns un-

[1] Bd. I. S. 249 f.

mittelbar in den Dingen anzeigten, was nach der physikalischen Theorie der wahre Antheil der Dinge an den Erscheinungen unserer Sinne ist. Wenn wir uns einige Augenblicke dächten, dass wir statt des Eindruckes unmittelbar percipirten, was im Objekt vorgeht, z. B. statt der unser Lebensgefühl ansprechenden Empfindung jenes Basstons die 32 Schwingungen in der Secunde unterschieden, oder statt des Eindruckes des mittleren rothen Lichtes die 456 Billionen Schwingungen in der Secunde von etwa 24 Millionstel Zoll an Länge der Wellen: so wäre unserem Geist die Auffassung der Welt ein immerwährendes einförmiges Rechenexempel, oder ein ununterbrochenes Problem der geometrischen Construction. Was hätten wir damit? Wir percipirten die Qualitäten nach der Wahrheit der physikalischen Theorie, aber unsere Anschauung wäre unendlich viel eintöniger, als die Anschauung derer, welche nur Licht und Schatten, aber keine Farben unterscheiden und die Welt nur „wie im Kupferstich" sehen. Diese Wahrheit würden wir gewinnen, aber das Harmonische der Empfindung verlieren, welche uns in der Sprache unseres eigenen Lebens constante Wirkungen in abgekürzten Ausdruck fasst.

Wir verkehren in diesen abgekürzten Ausdrücken mit der Umwelt, und da sie uns constante Wirkungen darstellen, reichen sie für den Zweck der Selbsterhaltung hin, für welchen die Sinne zunächst da sind. Die constanten Wirkungen, welche in den Sinnesempfindungen repräsentirt sind, geben dem Menschen die Möglichkeit, sich so weit über das Objekt als einwirkende Ursache zu orientiren, dass er sich ihr gegenüber richtig verhalten und zweckgemäss freundlich oder feindlich gegen sie stellen kann, und sie geben der Wissenschaft noch eine grössere Möglichkeit der Rückschlüsse.

Indem die Sinne die Selbsterhaltung richtig vermitteln, verbürgen sie eine richtige Offenbarung objektiver Verhältnisse. Jene abgekürzten Ausdrücke, welche wir in constanten Wirkungen an unserem Eigenleben empfangen, stellen uns, richtig gedeutet, Richtiges dar. Sie fördern überdies die Fähigkeit des

zusammenfassenden Denkens, das sich ohne sie in unendliche Zahlen, z. B. von Schwingungen, verlieren müsste; denn als abgekürzter Ausdruck betrachtet, ist jede Sinnesempfindung schon eine zusammenfassende Einheit.

Die Sinne helfen dazu mit, die allgemeinen Kräfte der Natur, die Undulationen des Lichtes und der Wärme, die elastischen Schwingungen der Luft, chemische Vorgänge für das individuelle Leben zu verwenden und in ein individuelles Leben zu verwandeln. Wenn nun die durch viele reale Voraussetzungen vermittelten Sinne zu den einfachen elementaren Potenzen der Natur stimmen, so geht durch das Entlegene Ein Gedanke hindurch und durch ihn vollziehen die Sinne ihren Beruf, das Leben des getheilten Daseins nach der realen Seite zu ergänzen. Während, was von aussen in die Sinne hineintritt, sich am subjektiven Leben bricht und dämpft und nur in allgemeinen Wirkungen zu unserer Vorstellung gelangt, gehen unsere Bewegungsorgane mit ihrer Forderung unmittelbar nach aussen. Sollen wir uns bewegen können, so muss es eine Widerlage geben, an welcher sich der Leib fortschnellt; diese Werkzeuge der Ortsveränderung fordern eine feste Basis des Bodens. Es tritt dabei nichts zwischen und dieser Forderung des Objektiven geschieht genug. Ueberhaupt liegt in dem Bedürfniss der empfindenden sich bewegenden Wesen und in der Erfüllung, die sie finden, eine Gewähr des Realismus.

7. In dieser Weise führt das Gegebene zum Realen; dasselbe Gegebene bleibt die Anweisung des Geistes für die Anwendung seiner idealen Kategorie, des Zweckes. Wo das Gegebene zu einer Auffassung durch den inneren Zweck nöthigt, wo im Sinne eines nothwendigen Zweckbegriffs die Dinge behandelt werden und in seinem Sinne antworten, bestätigt die Wirkung in den Dingen, welche der vorausgenommenen Vorstellung entspricht, die Richtigkeit der idealen Voraussetzung. Dies Princip, im Gegebenen anerkannt, führt über das Gegebene in dessen zufälliger Gestalt hinaus; es wird sein Mass und zieht es wie im Ethischen in die Höhe. Der bewe-

gende richtende Zweck weist in's Unbedingte hinein und giebt dem Gedanken im Ursprunge der Dinge die Macht über die wirkende Ursache.

Der Zwang des Gegebenen führt den Geist in der Anwendung der entwerfenden Bewegung, welche das Reale aufschliesst, und derselbe Zwang des Gegebenen führt ihn zu der Anwendung seiner idealen Kategorie, des Zweckes. So ist dieser äussere Zwang das Zeichen der inneren Nothwendigkeit, welche der Geist sucht.

Auf diesem Wege wird ein Realismus gegründet, der nicht in Materialismus ausschlagen kann; denn seine Bestimmungen gehen durch den inneren Zweck vom Gedanken im Grunde der Dinge aus; und ein Idealismus, der nicht Subjektivismus werden kann, denn er begründet sich durch eine dem Denken und Sein gemeinsame Thätigkeit, welche in der Erscheinung den zwingenden Anweisungen des Gegebenen folgt.

Ein solcher Realismus, welcher das *a priori* voraussetzt, wird in seinem Grunde transscendental, wenn wir das Wort in Kants Sinne anwenden, und der Idealismus, der sich im Gegebenen gründet, hat seinen Boden im Empirischen. So tauscht sich das Transscendentale und Empirische einander aus; Gedanke und Wirklichkeit suchen und bezeugen einander.

Realismus ohne die Idee wird Materialismus, und Idealismus ohne Zugang zum Realen wird ein Traum der Vorstellung, eine Welt der Eidole. In beiden Richtungen wird es schwer, ja unmöglich, den Glauben an das Unbedingte, den Willen Gottes in der Welt, zu wahren, und der Geist wendet sich trauernd und entmuthigt von der versiegten Quelle des Gedankens ab. Daher ist es nothwendig, die rechte Einigung zu erstreben und nicht abzulassen, bis sie erreicht ist.

In dieser Einigung hat die menschliche Wissenschaft ihre Würde und in dem Entwurf dieses Zieles und der Begründung des Weges und der Arbeit der Durchführung durch alle Gebiete die Philosophie ihre edle Aufgabe.

XXIV. RÜCKBLICK.

Zwar erstrebt jede der obigen Untersuchungen ein entschiedenes Ergebniss, und jede folgende nimmt dies von der vorangehenden wie einen erworbenen Besitz auf, um weiter Neues zu gewinnen, und insofern schliessen sich die Abschnitte von selbst zu einem Kreise ab. Da man indessen, mit den Theilen beschäftigt, nur zu leicht das Ganze aus den Augen verliert: so versuchen wir die einzelnen Ansichten zu Einem Blick zusammenzufassen, und erinnern in wenigen und flüchtigen Umrissen an den Zusammenhang.[1]

Alle Wissenschaften tragen in ihrem Gegenstande metaphysische und in ihrer Methode logische Voraussetzungen in sich; alle sind bemüht, Nothwendigkeit zu erzeugen, in welcher sich Gegenstand und Methode, Sein und Denken, metaphysische und logische Elemente eigenthümlich einigen. Die Frage, welches Recht die Voraussetzungen haben und wie eine solche Einigung geschehe, fordert eine **Theorie der Wissenschaft**, welche **Logik im weitern Sinne** heissen mag.

Die formale Logik leistet für die Methode Wesentliches, aber sie genügt der bezeichneten Aufgabe nicht. **Hegels** Dia-

[1] Vgl. oben Bd. II. S. 412 ff.

lektik dagegen verspricht mehr, ja das Grösste, das sich denken lässt, aber sie ist unmöglich.

Kann denn das unmöglich sein, was schon lange und noch immer wirkt und also doch wirklich ist? Wir haben auf diese Frage keine andere Antwort, als die Untersuchungen selbst. Uebrigens sagt Goethe, eine oft citirte Autorität: „Indem sich der Beobachter, der Naturforscher mit dem Falschen abquält, weil die Erscheinungen der Meinung jederzeit widersprechen: so kann der Philosoph mit einem falschen Resultate in seiner Sphäre noch immer operiren, indem kein Resultat so falsch ist, dass es nicht, als Form ohne allen Gehalt, auf irgend eine Weise gelten könnte.“ Die Philosophie wird diesem Missgeschicke nur dann entgehen, wenn sie, wie die übrigen Wissenschaften, aus dem Denken in die Anschauung strebt und den Gedanken an der Anschauung und die Anschauung an dem Gedanken misst.

Es giebt für uns Menschen kein reines Denken; denn wie eine Seele ohne Leib, hätte es ohne Anschauung kein Leben, sondern nur ein geisterhaftes, gespenstisches Dasein. Das Denken tödtet sich selbst, wenn es sich von der Welt der Anschauung lossagt. Vergebens hofft es dadurch zum göttlichen Denken zu werden und dies in seiner Ewigkeit darzustellen, wie es vor der Erschaffung der Dinge war. Das göttliche Denken dachte die Welt und hatte darin eine Anschauung. Das menschliche Denken schafft nur diesem leiblich gewordenen Gedanken nach. Daher muss das erste Princip des Denkens ein solches sein, das in die Anschauung führt und die Möglichkeit derselben erzeugt. Ohne ein solches giebt es keine Gemeinschaft zwischen dem Denken und den Dingen.

In dieser Bedeutung erschien die Bewegung, das Wort nicht metaphorisch, sondern in sinnlichem Verstande genommen. Im Geiste entwirft sie Gestalten und Zahlen und erzeugt die Möglichkeit der grossen apriorischen Wissenschaft, die wir in der reinen Mathematik bewundern. In dem Stoff verkörpert sich die Bewegung zu festen Formen, und da sie dem Geiste und

den Dingen gemeinsam ist, begründet sie die Möglichkeit, das reine mathematische Element in der Erfahrung anzuwenden. So ist die Bewegung als eine dem Geiste und der Natur identische Thätigkeit der Schlüssel zu den grössten und ausgedehntesten Erzeugnissen der menschlichen Erkenntniss.

Dieselbe ursprüngliche Thätigkeit, die constructive Bewegung, ist der wirkende Grund, wenn sich der Geist die äussere Welt durch die Sinne aneignet. Indem er von aussen empfängt, ist er durch die entwerfende Bewegung von innen thätig. Dieser geistige Antheil in der sinnlichen Wahrnehmung erscheint bei näherer Untersuchung mitten in der Empirie und ist namentlich in den höheren Sinnen wohl zu erkennen. So ist die Bewegung die apriorische Bedingung der sinnlichen Erkenntniss.

Die Materie ist auf diesem Gebiete das gegebene Substrat. So weit der Geist sie versteht, versteht er sie nur durch die Bewegung, die sie dehnt und zusammenhält. Nur durch die Bewegung begreift er sie als den Raum erfüllend. Aber es bleibt etwas Unbegriffenes zurück, worin eine Einheit des Seins und der Thätigkeit angenommen werden muss.

In der Materie ist die Bewegung causal, setzt Substanzen in bestimmter Gestalt, erzeugt in ihnen Eigenschaften, giebt ihnen Grösse und Mass und umfasst sie mit der Einheit, welche die Theile in Wechselwirkung bindet. Hier schafft sie nach aussen und in den Dingen selbst die Kategorien, die aus ihr als der ursprünglichen geistigen That ebenso im Geiste entstehen und die nothwendige Ordnung seiner Weltansicht bilden. Der allgemeine Ursprung der Kategorien, die Möglichkeit ihrer bestimmteren Ausbildung und ihre ebenso reale als logische Berechtigung liegt in der Bewegung als einer im Geiste und im Stoffe schöpferischen That. Aus der lebendigen und folgerechten Entwickelung derselben gehen die Grundlinien unserer physischen Weltansicht hervor.

Da nun eine solche Gemeinschaft zwischen Denken und Sein besteht, so können nicht bloss die Dinge den Gedanken bestimmen, dass er sie geistig im Begriffe nachbilde, sondern auch

der Gedanke die Dinge, dass sie ihn leiblich darstellen. Wo er schon verwirklicht ist, findet er sich selbst wieder. Da ist der Gedanke vor der Erscheinung, und die Theile stammen aus dem vorgebildeten Ganzen, nicht, wie sonst, aus den Theilen das Ganze. Der Geist erkennt den Zweck, da er selbst Zwecke entwirft. Von Neuem stellt sich hier eine Macht dar, die dem Denken und Sein gemeinschaftlich gehört. Der innere Zweck wird nun Princip, die Bewegung nur Fundament.

Der Zweck verschmilzt mit der Bewegung; denn da er die Bewegung richtet, ist er selbst Bewegung. Indem die wirkende Ursache als das Woher angeschauet wird, erscheint der Zweck als das Wohin.

Der Zweck bestimmt die aus der räumlichen Bewegung entsprungenen realen Kategorien, indem er sich in ihnen ausprägt. Dadurch empfangen sie eine ideale und geistige Bedeutung, und da der Zweck der Grundbegriff der praktischen Sphäre ist, reichen diese Kategorien in das Ethische hinein, in welchem die innere Bestimmung erkannt und gewollt wird. Der Zweck in seiner weltbeherrschenden Bedeutung bildet die Grundlinien unserer organischen Weltansicht, nach welcher der Geist die bildende Seele der Dinge ist und die Dinge Werkzeug des Geistes. In ihr vollendet sich die Wechselwirkung des Denkens und Seins. Aber hier erhebt sich der Kampf der Wissenschaften unter einander und der Widerstreit der Theorien innerhalb einer und derselben Wissenschaft; die eine behauptet allein die wirkende Ursache, die andere sucht sie dem Zwecke zu unterwerfen. Nur die Sache kann entscheiden; wie indessen die Entscheidung im Einzelnen falle, immer bleibt der Glaube an die geistige Harmonie des Ganzen, in welcher sich doch der Zwiespalt zur Einheit des Geistes löse.

Bewegung und Zweck sind die dem Denken und Sein identischen Thätigkeiten. Der Geist müsste sich selbst verleugnen, wenn er sie aufgeben wollte. Vielmehr ergiebt sich ihm, indem er sie in den Dingen entwickelt, das Nothwendige. Wenn dies für das erklärt wird, was sich nicht anders verhalten könne:

so weist die Erklärung auf ursprünglich feste Punkte hin, von denen her der Versuch, ob sich etwas anders verhalten könne, zurückgeschlagen wird. Diese müssen dem Denken und Sein gemeinsam sein, da sie sonst nimmer für beide gelten, für beide anwendbar sein könnten. Das Nothwendige ist daher, wie das Mögliche, eine Doppelbildung, in der sich logische und reale Elemente einander begegnen oder durchdringen.

Was zu solcher Entwickelung taugen soll, indem es dem Denken und Sein gleich ursprünglich ist, kann kein ruhender Punkt, keine feste Form sein. Unter solche kann man zwar Anderes subsumiren; aber das Verhältniss bleibt äusserlich, und das Recht der Subsumtion setzt eine höhere umfassende Thätigkeit voraus, aus der es selbst stammt. Daher konnten namentlich weder Raum und Zeit fertige Formen der Anschauung, noch die Kategorien fertige Stammbegriffe des Verstandes sein. Vielmehr quellen beide aus der sich entwickelnden Bewegung und deren Erzeugnissen hervor. Diese Anerkennung der ursprünglichen Thätigkeit ist von manchen Seiten schwierig, aber äusserst wichtig. Denn „das Schlimmste, das der Wissenschaft widerfahren kann, ist, dass man das Abgeleitete für das Ursprüngliche hält, und da man das Ursprüngliche aus Abgeleitetem nicht ableiten kann, das Ursprüngliche aus dem Abgeleiteten zu erklären sucht. Dadurch entsteht eine unendliche Verwirrung, ein Wortkram und eine fortdauernde Bemühung, Ausflucht zu suchen und zu finden, wo das Wahre nur irgend hervortritt und mächtig werden will.“

Die dargestellte Gemeinschaft von Denken und Sein zeigt sich weiter darin, dass die Formen des Denkens den Formen des Seins entsprechen, wenn sie sich auch darin wesentlich unterscheiden, dass jene allgemein, diese einzeln sind. Wie im Sein aus der Thätigkeit die Substanz hervorgeht und wiederum aus der Substanz Thätigkeiten: so werden aus Urtheilen Begriffe, aus Begriffen Urtheile. Das Verhältniss von Grund und Folge im Denken entspricht im Sein dem Verhältniss von Ursache und Wirkung. Da schon im Urtheil die erzeugende Thä-

tigkeit des Dinges das Bestimmende ist, so ist die Begründung gleichsam nur ein erweitertes Urtheil. Die Nothwendigkeit der Consequenz fliesst aus den Punkten, in welchen sich Denken und Sein begegnen; denn wie eine Sache entsteht, so erst wird sie im letzten Sinne verstanden. Die Entwickelung eines Princips ergiebt in derselben Weise das System einer Wissenschaft, als ein reales Gebiet von einem Gesetze beherrscht wird.

Das Unbedingte, auf das die Systeme der endlichen Wissenschaften hinweisen, geht über die Begriffe hinaus, die für den bedingten Geist und die bedingten Dinge gelten. Es lässt sich nicht sagen, wie weit diese endlichen Kategorien das Wesen und Leben des Unendlichen adaequat ausdrücken. Indessen was im Bedingten nothwendig ist, kann im Unbedingten nicht zufällig sein. Auf indirektem Wege tritt dem Geiste die Nothwendigkeit entgegen, das Absolute zu setzen und zwar so zu setzen, dass die Einheit der Weltanschauung gleichsam das uns sichtbare leibliche Gegenbild des schöpferischen Geistes wird. Daher müssen wir die Welt in ihrer Tiefe fassen, um Gott in seinem Wesen zu verstehen. Dazu müssen alle Wissenschaften mitwirken, damit sich eine im festen Einzelnen begründete organische Weltansicht bilde, in der nichts Wirkliches ohne Gedanken und kein Gedanke ohne Verwirklichung ist, in der die Dinge die Wirklichkeit der göttlichen Idee darstellen und die göttliche Idee die Wahrheit der Dinge ist. In einer solchen Ansicht ist die Welt die Ehre Gottes und Gott die Voraussetzung der Welt. Wo die einzelnen Wissenschaften nach feindlich entgegengesetzten Richtungen arbeiten, da hat die Philosophie die Aufgabe, sie im Gedanken des aus dem Geist geborenen Ganzen auszugleichen und zur Darstellung der Einen organischen Weltanschauung hinzuleiten.

In der organischen Betrachtung der Dinge zeigt sich allenthalben die Einheit eines Gegensatzes, der das Abbild des Gegensatzes von Seele und Leib ist. Der eine Factor ist der höhere und herrschende, der andere der äussere und darstellende. So ist im Wort die geistige Vorstellung und der sinn-

liche Laut eins geworden; so unterscheiden wir in der organischen Bewegung die Thätigkeit der ortsverändernden Werkzeuge und den richtenden Blick; in allen Sinnen den äussern Eindruck und die innere Nachbildung. Dieselbe organische Differenz und organische Einheit findet sich im Logischen wieder und offenbart sich eigenthümlich gestaltet in den einzelnen Kreisen.

Die Bewegung wird Organ des Zweckes. Wie Bewegung das Wesen des Stoffes ausmacht, so begeistigt der Zweck die Bewegung. Begriff und Anschauung entsprechen sich und durchdringen einander, Grund und Erscheinung, Einheit und Vielheit, Inhalt und Umfang, die Idee des Ganzen und die Wirklichkeit der Theile, die allgemeinen Formen des Denkens und die im Einzelnen gebundenen Formen des Seins — alle offenbaren in ihrer Weise denselben Gegensatz und dieselbe Einheit. Wenn nach einem schönen Worte das Denken die Sehnsucht aus der Beschränkung in die Unendlichkeit ist, so ist es umgekehrt ebenso der plastische Trieb aus dem Unendlichen in die bestimmte Gestalt.

Die ewige Formel des Lebens äussert sich auch hier. „Wie dem Auge das Dunkle geboten wird, so fordert es das Helle; es fordert Dunkel, wenn man ihm Hell entgegen bringt, und zeigt eben dadurch seine Lebendigkeit, sein Recht das Objekt zu fassen, indem es etwas, das dem Objekt entgegengesetzt ist, aus sich hervorbringt." So erzeugt der Geist zu der Anschauung den Begriff und zu dem Begriff die Anschauung, und offenbart in der freien Herrschaft über den grössten Gegensatz der Welt seine schöpferische Macht.

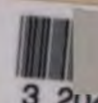
Wie das Auge durch die Gegensätze der Farben harmonisch erregt wird, da es durch dieselben seiner ganzen lebendigen Kraft bewusst wird: so befriedigt sich auch der Geist nur, indem er in dem Ebenmass des Begriffes und der Anschauung den vollen Ausdruck seines ganzen Wesens hervorbringt.

Dieser Befriedigung des erkennenden Geistes entspricht

die Wahrheit der Dinge. Indem der Zweck, vorschauender Gedanke und richtender Wille, zum Ursprung der sonst blinden Bewegung wird, stellt sich eine Unterordnung des Realen unter das Ideale, eine Verwirklichung des Idealen im Realen dar. Die Philosophie, welche diese begründet und durchführt, begiebt sich der zweideutigen Identität des Subjektiven und Objektiven, aber einigt Realismus und Idealismus.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.




CANCELLED
NOV 21 1993
BOOK DUE
OCT 4 '75 H
WIDENER
SEP 18 1996
CANCELLED

